Supplément à la « Vie Spirituelle »

Mai 1925

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart [1]

La première accusation contre Maître Eckhart (suite)

La neuvième proposition (2) incriminée par les juges de Cologne : « *Item, quod homo potest pervenire ad hoc quod exterior homo obediens sit interiori usque ad mortem et tunc manet in pace in servitio dei omni tempore* (3) », est extraite du sermon *Intravit Jhesus in templum Dei*. Ce sermon est publié parmi les œuvres de Tauler dans l'édition de Bâle, 1521, 1522, au feuillet 186^{r}, et dans l'édition de Pfeiffer,

(1) Voir *Vie Spirituelle*, 1924, Supplément, p. [93-119], [164-183].

(2) Voici le texte de la huitième proposition : « Octavus articulus est de ymagine in anima, quod ymago trinitatis in anima sit quedam expressio ipsius absque voluntate et intellectu, que ymago anime non est sibi ipsi sed est maxime illi a quo essentiam et naturam suam accepit, non aliam essentiam sed eandem. Quod declaratur ibi in tribus exemplis de ymagine in speculo, muri in oculo et rami procedentis de arbore. Unde subditur de hac ymagine anime sic, quod est quedam unita expressio sui ipsius, et illud quod ibi exit est illud quod intus manet et id ipsum quod intus manet est illud quod ibi exit. Ista ymago est filius patris et ista ymago sum ego, illa ymago est sapientia patris et illa sum ego ymago. » Je n'ai point retrouvé ces formules exactes parmi les sermons que je connais.

(3) Voir Daniels, p. 33, 3.

sous le numéro VIII. On y lit cette formule allemande dont le texte latin cité plus haut est la traduction exacte : « *Denne ist der ûzer mensche gehorsam sîme innern menschen unz an sînen tôt und ist denne in stêtem friden in deme dienste gotes âlle zît* (1). »

La dixième proposition nous ramène au sermon *Justi autem in perpetuum vivent* (2). C'est une formulation particulière de la doctrine sur l'abandon passif. « Récemment, aurait dit Eckhart, je réfléchissais sur ce point : dois-je vouloir désidérer et recevoir quelque chose de Dieu? » Pour répondre à cette question, aurait-il ajouté, « j'ai besoin de réfléchir longuement ».

Item, ego nuper cogitavi utrum a Deo vellem aliquid accipere et desiderare. Ego volo valde bene deliberare.	Ich gedacht neüwlich, ob ich von gott wölt icht nemen oder begeren. Ich will mich vast wol beraten.
Daniels, p. 33, 6.	Ed. B., fol. 305 $^{r-a}$. Ed. Pf., p. 205, 36.

Cette proposition fut reprise dans la seconde accusation portée contre Maître Eckhart, sous des termes un peu différents, mais fidèles cependant au texte du sermon (3). Et Jean XXII maintint cette doctrine dans son catalogue d'erreurs (4).

(1) Ed. Pf., p. 38, 3 ; éd. B., p. 187 $^{r-b}$, 16.

(2) Voir *Vie Spirituelle*, 1924, Supplément, p. [173].

(3) Voir DANIELS, p. 54, 27 : « Quadragesimus sic habet : ego volo deliberare utrum aliquid velim recipere a deo vel desiderare, quia ubi ego essem accipiens a deo ibi essem ego sub deo vel infra deum sicut unus famulus vel servus et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in eterna vita. » — Voir éd. B., fol. 305 $^{r-1}$, 41-47.

« Ich gedacht neüwlich, ob ich von gott wölt ich nemen oder begeren. Ich will mich vast wol beraten, wann da ich von got were nemmende, da were ich under gott, als ein knecht under seinem herren an dem gebende. Also söllent wir nit sein in dem ewigen leben. » — Voir aussi éd. Pf., p. 205, 36-40.

(4) C'est la 9e proposition. La formule se rapproche beaucoup de celle que nous venons de citer dans la note précédente. « Ego (inquit) nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desi-

Le sermon *Qui audit me, non confundetur* avait déjà fourni aux inquisiteurs de Cologne matière à accusation. Ils en avaient extrait une formule erronée sur l'union de l'homme avec Dieu (1). Et voici qu'ils reviennent de nouveau à ce sermon, en attendant que dans la seconde accusation ils en fassent un examen détaillé. Voyons pour l'instant la proposition qu'ils incriminent :

Iste homo qui stat in amore, ille debet esse sibi ipsi mortuus et omnibus rebus creatis sic quod ita parum curet de se sicut de uno qui est ultra mille miliara. Iste homo est in equalitate et manet in unitate.

Daniels, p. 33, 8-11.

Der mensch der also steet in gottes liebe, der sol sein selbs tod sein, und allen geschaffenen dingen und allen creaturen das er sein selbs also wenig achten sey als eines der über tausent meilen ist. Der mensch der bleibt in der gleicheit und bleibt in der einikeit und bleibt gar gleich.

Ed. B., fol. 313 v-314 r.
Pf., p. 312, 12-15.

On devine bien, à la lecture de ce texte, la pensée de Maître Eckhart. Quand on aime Dieu à fond, quand on a pris conscience, d'une façon vitale, de la paternité divine, on en arrive alors à s'oublier soi-même. On s'abandonne à la transcendante bonté de Dieu. L'accidentel de la vie — et il est immense — disparaît, pour ainsi dire. Seule n'existe plus que la douce volonté du Père. Les saints ont connu cet état d'esprit; non seulement les saints, mais encore les âmes profondément religieuses. Et voilà l'état d'abandon que Maître Eckhart voudrait créer chez ses auditeurs. Mais la puissance de sa conviction l'emporte. Et encore une fois, Eckhart, en prédicateur qui s'exalte,

derare : ego volo de hoc deliberare : quia ubi essem accipiens a Deo, essem sub eo vel infra eum, sicut famulus vel servus et ipse sicut Dominus in dando : sic vero in aeterna vita non erit. »

(1) Voir *Vie Spirituelle*, 1924, supplément, p. [174] sq.

dépasse sa véritable pensée, et s'exprime en formules imprécises.

La deuxième partie de cette onzième proposition est ainsi rédigée : « *Homo debet diligere proximum suum sicut seipsum non solum sicut rudes dicunt quod diligat deum ad idem bonum, sed omni modo et ita intense debet deum diligere sicut seipsum* (1). » Je n'ai point retrouvé ce texte dans ce sermon *Qui audit me, non confundetur* ; on y lit cependant des passages qui rappellent cette proposition (2). Mais, par contre, nous y retrouvons textuellement le dernier paragraphe cité par Maître Reyner et Pierre de Estate :

Item ad idem, dicunt aliqui homines : plus diligo amicum benefactorem quam unum alium hominem. Hoc est imperfectum, non est recte diligere, et est naturale plus diligere unum hominem quam alium.

Daniels, p. 33, 16-19.

Nun sprechen etlich leüt, ich han mein freünd lieber von dem mir güts geschicht, denn ein anderen menschen. Ich sprich im ist unrecht, es ist unvolkommen... also ist den leüten die einen menschen lieber hant denn den anderen, das ist natürlich.

Ed. B., fol. 313 r-2, 7-11, 13-15.
Ed. Pf., p. 310, 16-18, 19-21.

Comme on peut s'en rendre compte par tous ces textes, Maître Eckhart n'est point du tout psychologue. Il parle dans l'abstrait, non pas comme un métaphysicien qui construit à partir de la réalité ; il parle dans l'abstrait

(1) Daniels, p. 33, 12-15.

(2) Par exemple : « Hastu dich selber lieb, so hastu alle menschen lieb als dich selber. » Et le texte continue : « Die weil du einen eigen menschen mynder liebhast dann dich selber, so hattestu dich selber noch nye lieb in der warheit. Du habest denn alle menschen lieb als dich selber in einem menschen alle menschen und der mensch ist got und mensch so ist dem menschen recht, der hat sich selber lieb und alle menschen lieb als sich selber und dem ist gar recht. » Ed. B., fol. 313 r-1, 44 sq. — Ed. Pf., p. 310, 9 sq. — Immédiatement après ce texte, nous lisons le troisième paragraphe de cette 11e proposition : Dicunt aliqui homines ; ce qui nous laisse supposer que le passage cité dans cette note est bien celui que visaient les censeurs de Cologne.

comme un dialecticien. Il conclut à partir d'une formule, et la plupart de ses conclusions sont en marge de la véritable psychologie humaine.

Écoutons-le raisonner : saint Paul, dit-il, affirmait qu'il désirait être anathème pour ses frères et pour Dieu. Or saint Paul était alors au sommet de la perfection. Donc le sommet de la perfection, de notre perfection, c'est que nous renoncions à Dieu à cause de Dieu même.

Ce texte (1), extrait encore du sermon *Qui audit me, non confundetur*, nous est une nouvelle manifestation de l'esprit dialectique de Maître Eckhart, que nous avons déjà souligné à maintes reprises. On admet généralement que le mysticisme rhénan du XIV^e^ siècle veut être la condamnation du nominalisme et du logicisme théologique. Aux formules desséchées et desséchantes, les mystiques des bords du Rhin auraient voulu, dit-on, opposer des réalités vivantes. Si les sermons de Tauler et les écrits du Suso peuvent donner quelque apparence de vérité à cette thèse, par contre, les œuvres d'Eckhart ne la confirment pas. Eckhart, si on en juge d'après ses œuvres originales, n'est point en opposition avec les tendances de son siècle. Bien

(1) Daniels, p. 33, 20-26. « Sequitur : Paulus dicit : ego volo eternaliter esse separatus a deo propter amicum meum et propter deum. » = Hievon sprach Paulus : ich wolt ewiglich gescheiden sein von Got durch meiner freünd [das ist von der juden wegen] und durch gott. » Ed. B., fol. 313 r-s, 21-24 ; éd. Pf., p. 310, 25-26. — Sequitur quod Paulus stetit in totali perfectione quando dixit illud verbum. » = Ich sprich das er stünd in ganzer volkommenheit, wann sunst möcht er diss in der warheit nit gesprochen haben. » Ed. B., fol. 313 r-s, 35-38 ; éd. Pf., p. 310, 31-32. — Quod sic expono : summum quod homo relinquere potest est quod ipse deum propter deum relinquat. Modo Paulus reliquit deum propter deum, ipse reliquit omne quod a deo recipere potuit et deus ei dare potuit. » = Nun wil ich diss wort bass erkleren, das S. Paulus sprach, er wölt von got gescheiden sein. Das höchst und das nechst das der mensch gelassen mag, das ist dass er got durch got lasse. Nun liess sant Paulus got durch got, er liess alles das er got geben mocht und alles das er empfahen mocht von got. » Ed. B., fol. 313 r-s, 38-45 ; éd. Pf., p. 310, 33-37.

au contraire, il est un représentant caractéristique des principaux défauts du XIVe siècle. Loin d'être un adversaire de la dialectique, il en applique les règles avec une rigueur extrême.

Voyons une fois de plus où peut conduire une dialectique irréelle : si les juges de Cologne ont raison (l'accusé protestera contre leur accusation, qui cependant paraît fondée à plusieurs égards), Maître Eckhart aurait affirmé qu'il existe dans l'âme comme une forteresse, un château — peu importe d'ailleurs le nom qu'on donnera à cette partie supérieure de l'âme. C'est en tout cas une partie toute simple. Et si cette partie est simple, toute unifiée, il faut conclure, dit Maître Eckhart, que seules auront en elle droit d'entrée la simplicité et l'unité. Par conséquent Dieu seul, dans sa nature divine, en tant qu'Unité, abstraction faite de toute distinction personnelle, c'est-à-dire en tant qu'il n'est ni Père, ni Verbe, ni Saint-Esprit, pourra établir sa demeure dans le château de l'âme (1). Dans ce raisonnement dont la conclusion est absurde au point de vue de la réalité religieuse, la dialectique est sauve. Elle était sauve aussi dans les extravagances d'un autre hérétique du XIIe siècle, David de Dinant, dialecticien comme Maître Eckhart, aussi irréel que ce dernier. Rappelons-nous, par exemple, un des raisonnements de maître David : il n'y a, disait-il, que deux modes de connaissance : la connaissance par mode d'abstraction, et la connaissance par mode d'assimilation ou union réelle de l'objet et du sujet. Dieu ne peut pas être connu par abstraction, car il faudrait supposer en lui l'existence de formes abstractives. S'il est connu, ce ne peut être par conséquent que par assimilation. Et nous pouvons conclure à l'identité de l'esprit connaissant et de Dieu connu (2). Là encore, nous retrouvons l'influence de cette dialectique qui a conduit

(1) Daniels, p. 33, 27 sq.

(2) Albert le Grand, *Summa de Creaturis*, II P., q. 5, a. 2 ; éd. Borgnet, t. XXXV, p. 68, n. 31 ; *Summa Theologica*, II P., tr. XII, q. 72, n. 4, a. 2 ; t. XXXIII, p. 42, n. 25.

Eckhart aux exagérations que nous rapportons, relatives au « château de l'âme ».

Ces exagérations ont été reprises dans la seconde accusation portée contre Maître Eckhart, sous une forme similaire; et les juges affirment les avoir extraites du sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum* (1).

L'histoire de ce sermon est assez complexe. D'ailleurs, il est probable que Maître Eckhart a donné plusieurs instructions sur ce même thème. Nous possédons un premier sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum*, imprimé dans l'édition de Bâle, 1521, 1522, fol. 296^{r}-297^{v}. En voici l'*incipit* et l'*explicit* :

I. — Unser herr Jesus Christus gienge uff ein bürglin.

. . . . . .

Eya nun merckent mit fleiss diss wort. Ess müss von nott sein.

E. — Das wir also seyend ein bürglin in dem Jesus auffgee und werd empfangen unnd ewigklich in uns bleybe in der weise als ich gesprochen han. Das helff uns got (2).

Ce sermon se trouve aussi dans l'édition de Pfeiffer, n° VIII, p. 42-47, et dans l'édition de Büttner, II, p. 149-156 (3). Appelons A cette première instruction.

Il existe dans Pfeiffer, n° IX, p. 47-53, un second sermon *Intravit Jhesus* dont voici le commencement et la fin :

I. — Sant Lucas schrîbet in dem êwangeliô, daz unser herre...

. . . . . .

Driu dinc tâten Marîen sitzen bî den füezen unsers herrens.

(1) DANIELS, p. 59, 24 sq.

(2) Dans cette édition de Bâle, nous lisons, avant le texte du sermon, cette remarque fort intéressante : « Und ist ein kostliche predig inhaltend gar nahe den gantzen grund aller predig, des hochgelerten Doctor Eckharts, als man sehen wird. »

(3) BÜTTNER, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten, aus dem mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben*, Iéna, 1909.

E. — Das wir ime gewêrlich nâch volgen an üebunge wârer tugende, des helf uns got.

Ce second sermon, que nous désignons par B, n'a rien de commun avec le premier.

De plus, Spamer (1) a édité, d'après le ms. 371 de l'abbaye de Melk, un troisième sermon sur ce même passage de saint Luc, x, 38 :

I. — Der Herr Jhesus gie in ein chastel; da ward er enphangen von einer junchfrawn.

E. — Was er leidens über in verhengt, das er des mit chaim willen wolt über haben sein.

Ce texte C du manuscrit de Melk se présente à nous comme une compilation dont on retrouve des fragments dans les œuvres d'Eckhart, comme Spamer l'indique en note. Le rédacteur de cette compilation — peut-être Eckhart lui-même, à la rigueur — avait sous les yeux le texte A. Il me suffira de relever entre ces différents textes une seule concordance, qui intéresse particulièrement le procès de Maître Eckhart.

Texte A Ed. Pf., p. 44, 23-27.	Texte C Ed. Spamer, p. 62, 13-16.
Daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch fleisch, si fliuzet ûz dem geiste unde belîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got alzemâle grüenende unde blüende in aller der fröide und in aller der êre, daz er in im selber ist.	Und in der sel ist ein chrafft, dy tag noch nacht chain rue hat und flewst aws dem geist und ist gantz geistlich. In der chrafft ist got gantz plüend und gruenund in allen den frewden und ern als er in im selber ist.

(1) A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Iéna, 1912, p. 61-67.

L'auteur du texte C a dont écrit après la rédaction du texte A. On voit aussi qu'il a connu et utilisé le traité III qu'on a longtemps attribué à Maître Eckhart : *Von der sêle Werdikeit und Eigenschaft* (1).

Sur ce texte *Jhesus intravit in quoddam castellum*, il nous reste enfin un sermon rédigé en latin, publié par Fr. von der Leyen (2) :

I. — Intravit Jesus...
Considerate diligenter istud verbum : mulier quaedam excepit eum.

E. — Tunc intrat in eam et est in ea et in ista parte est anima deo similis : aliter non.

Ce texte latin est une traduction du texte A allemand, traduction fautive en de multiples endroits, et consciemment fautive, semble-t-il.

Quel est, parmi ces différents textes, celui qu'avaient sous les yeux les juges de Cologne quand ils censurèrent la doctrine de Maître Eckhart, sur le château de l'âme, doctrine que nous avons rapportée plus haut? La question n'est pas sans intérêt pour l'étude philologique des sermons de Maître Eckhart. Remarquons tout d'abord que les juges présentèrent l'opinion du Maître sous la forme suivante :

> « *Item quod in anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime sive scintillam. Sequitur quod est valde simplex, sicut deus est unus et simplex, ita simplex et super omnem modum, quod nec deus pater potest ipsum intueri secundum modos et proprietates personales, et si intueretur ipsum hoc constaret ipsum omnia sua nomina divina et suas proprietates personales eo quod ipsum est sine modo et proprietate. Sed*

(1) Ce traité se trouve dans PFEIFFER, *op. cit.*, p. 394-416.

(2) Voir *Zeitschrift für deutsche Philologie*, B. XXXVIII (1906), H. 2, p. 179-197.

secundum quod ipse deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est pater nec filius nec spiritus sanctus, sic potest intrare illud unum quod voco castellum (1). »

Or ce texte n'est point extrait de B, qui ne contient aucune opinion pareille. De plus — fait à remarquer — il n'est pas extrait de la traduction latine de A, bien qu'on y retrouve l'équivalent de cette doctrine (2). Il me paraît

(1) DANIELS, p. 33, 27-37. — Dans la seconde accusation, l'opinion de maître Eckart est ainsi rapportée : « Quinquagesimus primus in sermone « Intravit Jhesus in quoddam castellum » sic ait : ego interdum dixi de illo castello quod ipsum sit una virtus in anima que sola sit libera. Interdum vocavi ipsum custodiam anime vel spiritus, interdum dixi ipsum esse lumen anime vel spiritus, interdum dixi ipsum esse scintillam quandam. Sed modo dico quod ipsum est nec illud nec illud, sed tamen est aliquid quod est illud vel istud, vel super hoc et illud, altius quam celum super terram. Propter hoc nomino ego ipsum modo nobiliori modo quam unquam ipsum nominaverim ; ipsum insidiatur sive contrariatur etiam ipsi modo et est super hoc ; ipsum est liberum ab omni nomine et nudum absque omni forma et est sibi ipsi ; ipsum est valde simplex sicut deus est unus et simplex quod cum nullo modo ad hoc respici potest. »

(2) Voir FRIED. V. DER LEYEN, *op. cit.*, p. 189-191. « Memini me dixisse, quod una virtus sit in spiritu, quae virtus sit sola libera. Etiam dixi, quod esset custos ipsius spiritus. Etiam dixi, quod ipsa sit lumen spiritus. Etiam dixi ipsam esse scintillam spiritus. Sed modo dico, quod neque est hoc neque illud et tamen est aliquid, quod est supra et transcendit hoc et illud sicut coelum transcendit supra terram. Quapropter secundum quod istam virtutem accipimus nunc, tunc est in nobiliori modo, quam unquam accepi ; sed ipsa potest ponere istam nobilitatem et est multo altius supra. Est enim libera ab omni nomine et nuda ab omni forma, libera et absoluta et est in se ipsa quod est. Est enim simplex ut deus simplex in sua simplicitate, quod ad eum nullo modo est accedendum... Ego dico in veritate et verum est et veritas dicit per se ipsum, quod istud castellum est ita simplex et super omnem modum et est illa virtus animae, de qua locutus sum... Ita simplex unica et alta super omnes potentias et virtutes et transcendit omnem modum... Et istud est satis unum intelligendum, quia istud solum unum est sine modo et est sine proprietate et ideo per deum deus nunquam debet introspicere. Et istud staret ipsum omne nomen deitatis cum proprietate

donc bien probable que Pierre de Estate et Maître Reyner ignoraient ce texte latin — dont la rédaction est sans doute postérieure à 1326.

C'est dans le texte A que nous lisons, mais en différents fragments, la proposition condamnée (1). Cette rédaction A

suae personalitatis, ista omnia excluderentur, si unquam debet introspicere. Sed sicut est simplex unum sine proprietate, sic nec est pater nec filius nec spiritus sanctus in isto sensu, tamen unum est et ubi unum est, ibi nec est hoc nec illud. »

(1) E. Bâle : « Ich han underweylen gesprochen, es sey ein krafft im geyst die sey alleinn frey, underweylen han ich gesprochen es sey ein liecht des geystes... Es ist von allen namem frey, von allen formen bloss, ledig, und fry allzümal als got ledig und frey ist in im selber. Es ist so gar ein und einfeltig als gott ein unnd einfeltig ist in im selber, das man mit keyner weisse darzu gefolgen mag. » (Fol. 297 r-2, 33 sq. ; 297 r-1, 1 sq.) (Ed. Pf., p. 46, 3 sq.). — « Dise krafft gethar auch nymmer darinn gelügen, so recht einfaltig unnd so ein und so ob allem wesenn, unnd ob allen krefften ist diss einig ein, das im nymmer krafft noch weyse zü lügen mag, noch auch gott selber. Mit güter warheyt, unnd also warlich als gott ist, got selber lüget nymmer darinn eynen augenblick, und gelüget noch nye darin, als er sich habend ist nach weyse unnd auff eygentschafft seiner personen. Diss ist gut zu merckent, wann diss einig ein ist on weyse und on eygenschafft. Und darumb sol gott ymmer darin gelügen, es müs in kosten alle sein göttliche nammen, unnd sein personlich eygenschafft, das muss er alzumal hie verlassen, sol er ymmer darin gelügen, sunder als ist ein einfaltig. Ein on alle weysse und eygenschafft, da ist weder vatter noch sun noch heyliger geyst, in disem sinne, und ist doch ein ettwas, das ist weder diss noch das. » (Fol. 297 r-1, 29 sq.) (Ed. Pf., p. 46, 26 sq.). — Maître Eckart a parlé à maintes reprises de la « scintilla animae ». Voir, par exemple, son sermon *Homo quidam fecit cenam magnam*, dans Spamer, *op. cit.*, p. 29, 17 ; p. 41, 15 ; 42, 5 ; 43, 10. — Voir aussi son sermon *Qui odit animam suam in hoc mundo*, *ibid.*, p. 50-51, etc., etc. — Je renvoie aussi à la pièce intitulée *Ein fast kurtz und gute leer* gesetzt uff ein gleichmass, durch die man eigentlich versteen mag den synn und grundt aller predigen meyster Eckharts, nach dem er gewonlich gepflegen hat zu predigen, éd. B., fol. 300. « ... in dem funcken in der seel, der weder stat noch zeitt nye berurt. Diser funck widersagt allen creaturen, unnd wil nicht dann gott bloss, als er in im selber ist. In genüget weder an vatter, noch an sun, noch an heiligen geist, nach an den dreyen personen, als verr als eyn yegliche bestat in irer eigenschafft. Ich sprich es warlich das disem liecht nit benüget, an

nous apparaît donc comme la rédaction la plus ancienne des sermons *Intravit Jhesus in quoddam castellum*. Mais malgré cette ancienneté, Eckhart se refuse à reconnaître ce texte comme l'expression exacte de sa véritable pensée. « *In hoc sermone*, dit-il aux juges, *multa sunt obscura et dubia et que nunquam dixi* (1). » « *In sermone illo jam dudum michi oblato multa inveni que nunquam dixi. Multa etiam ibidem scripta sunt absque intellectu, obscura et confusa et quasi sompnia, propter quod illa penitus reprobavi* (2). »

L'avant-dernier article (3) présenté à Maître Eckhart dans la première accusation est ainsi formulé : *Omnes creature sunt unum purum nichil. Non dico quod sint quidem modicum vel aliquid sed quod sint purum nichil, quia nulla creatura habet esse* (4). Le catalogue d'erreurs de Jean XXII a conservé la première partie de cette proposition. Le 26e article est en effet ainsi rédigé : *Omnes crea-*

der einikeit der fruchtbarlichen art götlicher natur... » (Fol. 301 r-1, 26 sq.). — Le sermon *Adolescens, tibi dico, surge*, reprend la même idée : « Ez ist ein kraft in der sêle, und niht alleine ein kraft, mêr : wesen, und niht alleine wesen, mêr : ez loeset wesen, unt diu ist sô lûter und sô hôch und sô edel in ir selber, daz dar în niht mac kein crêatûre, sunder got alleine der wonet dar inne. Jâ bî guoter wârheit, unde got selber der enmac dar în niht, als er nâch wîse ist. Jâ got der enmac dar în niht mit keiner wîse : got der mac alleine dar în mit sîner blôzer götlîcher nâtûre. » (Ed. Pf., p. 258, 18 sq.)

(1) Daniels, p. 20, 1 sq.

(2) Ibid., p. 60, 4 sq.

(3) Nous n'avons pu identifier la 14e proposition : « Item, quod sicut anima et corpus uniuntur in esse, et sicut cibus habet unum esse cum natura cibati, sic deo uniemur secundum esse, non secundum operari tantum. Item, aliquid est in anima ita cognatum deo quod est unum et non unitum. Item ad idem, simile esse est malum et deceptorium. Si ego essem unum tunc non essem similis. Nichi est extraneum in unitate. Unitas dat michi unum esse non similem esse. » (Daniels, p. 34, 1-8.) D'après la seconde accusation (Daniels, p. 57, 27 sq.), ce texte serait extrait d'un sermon *Ejus qui in te est populi misereberis*.

(4) Daniels, p. 34, 9 sq.

ture sunt purum nihil. Comme la seconde accusation l'indique (1), les juges de Cologne avaient extrait cette formule du sermon *Omne datum optimum*, dont le texte est publié dans l'édition de Bâle, au feuillet 259^{v}, et dans l'édition Pfeiffer, n° XL, p. 134. Et nous pouvons constater que la formule latine traduit exactement la formule allemande : « *Alle creaturen seind ein lauter nicht. Ich sprich nitt das sy kleyn seyent oder icht seyen, sunder sy seynd ein lauter nicht. Das wesens nit hatt, das ist auch nicht* (2). » C'est là un enseignement cher à Eckhart; il l'a exposé en maints endroits de ses œuvres ; par exemple dans ses sermons *Elyzabeth impletum est tempus pariendi* (3) ; *Qui audit me non confundetur* (4). Et en effet, les créatures n'ont pas l'existence. Par elles-mêmes, elles ne sont rien. L'être qu'elle possède n'est qu'un être participé. Dieu seul a l'existence. Lui seul existe par lui-même. Dieu disait à sainte Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui suis; tu es celle qui n'est pas. » « Celle qui n'est pas », cela ne veut pas dire : celle qui est un peu. Pareille équation n'a aucun sens pour le métaphysicien et le théologien. Par cette formule : *omnes creature sunt unum purum nichil*, Eckhart exprimait une vérité profonde. Et si Jean XXII a maintenu cette proposition

(1) IBID., p. 56, 24 sq.

(2) Ed. Bâle, fol. 260 $^{v-1}$, 29 sq. Et le texte continue, développant ainsi la pensée d'Eckhart : « Alle creaturen hand kein wesen, wann ir wesen schwebt an der gegenwürtigkeyt gottes. Abkerte sich gott eynen ougenblick, sy wurden zü nicht. Unnd ich sprich etwan (unnd ist auch war) der alle die welt neme mit gott, der hette nit me, dann ob er got allein hett. Alle creaturen haben nitt me on gott, dann der ein mucken hette on got, recht gleich, mynder noch mer. » Voir éd. Pf., p. 136, 23 sq.

(3) Ed. B., fol. 276 $^{v-1}$, 14 : « Alle creaturen seind eyn lautter nicht. » Voir éd. Pf., p. 298, 4.

(4) Ed. B., fol. 313 $^{v-1}$, 15 : « Alles das geschaffen ist, das ist nicht. » Voir éd. Pf., p. 311, 6. — Lire sur cette doctrine de maître Eckhart, le P. DENIFLE, *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, dans *Archiv. f. Lit. u. Kirch. Gesch.*, II B., p. 515.

dans sa condamnation officielle, ce ne peut être, comme il le dit d'ailleurs explicitement, que *ut male sonans*.

La doctrine de Maître Eckhart sur l'abandon à la Providence a semblé parfois très proche du quiétisme. Que le Maître ait été véritablement quiétiste, au fond de sa pensée, je ne le sais pas. Mais les formules dont il se sert justifient suffisamment l'appréhension des maîtres de Cologne. Voici en effet ce que disait Eckhart dans ce sermon *Omne datum optimum* :

« *Quamvis aliquid appareat melius vel sit melius, tamen homini bono querenti voluntatem dei hoc est sibi melius quod deus accidere permittit circa eum, sive hoc sit fames, sive sitis vel devotio, sive eam habeat vel non habeat, hoc est sibi melius* (1). »

Et c'est sur ce texte que se termine la première accusation portée contre Maître Eckhart, à la fin de l'année 1326.

§ 3. — *La première défense de Maître Eckhart.*

C'est le 13 des Calendes d'octobre, c'est-à-dire le 26 septembre 1326, que Maître Eckhart comparut devant

(1) DANIELS, p. 34, 12-16. — Voir éd. Bâle, fol. 249 $^{v-2}$, 10 : « Ir sollen das wissen die menschen die sich zu gott lassent und seinen willen allein suchent mitt allem fleyss, was got den selbigen gibt, das ist und dunckt sy das best. Du seyest des gewyss (als das got lebt) das es von nott das aller best sein muss, und das kein ander weise mocht gesein die besser were, wie das sey, das doch ein anders besser schein, so wer es dir doch nit als gut, wann gott wil dise weiss und kein ander weise, unnd dise weiss muss von not dir die beste weiss sein. Es sey siechtag, oder armutt, oder hunger, oder durst, oder was es sey, was got über dich verhenget, oder nitt verhenget, das ist dir alles das best, es sey andacht, oder innigkeit, das du der beider nit hast unnd was du hast oder nitt hast, setz du dich recht darin, das du gottes ere meynest in allen dingen, unnd was er dir denn thut, das ist das best. » — Voir éd. Pf., p. 134, 8-20.

ses juges, Maître Reynier et Pierre de Estate, pour répondre aux accusations dirigées contre lui.

Sa réponse est fière, énergique, mais je n'oserais pas dire qu'au point de vue doctrinal elle le justifie complètement.

« Selon les privilèges accordés à l'Ordre des Prêcheurs, je ne suis point tenu de comparaître devant vous, commence par dire Maître Eckhart à ses juges ; et j'y suis d'autant moins obligé que je n'ai jamais été suspect d'hérésie, et que ma conduite — j'en prends à témoin ma vie, mon enseignement, et mon renom auprès des frères de mon Ordre, et auprès du peuple entier — fut toujours à l'abri de toute accusation (1). » Ces déclarations si formelles coupent court aux légendes de Mosheim, Schmidt, Lasson, Preger, Jundt, nous représentant Maître Eckhart compromis déjà dans le procès intenté contre les Béghards, à Strasbourg, en 1317. Le P. Denifle avait déjà montré l'inanité de pareille construction historique ; ce texte de la première défense d'Eckhart nous en fournit une preuve de plus. Ce texte nous confirme aussi que le frère Eckhart,

(1) Daniels, p. 1 : « Ego frater Ekardus ordinis predicatorum prefatus respondeo : Primo protestor coram vobis commissariis magistro Renhero frisone, doctore theologie, et fratre Petro de Estate nuper custode ordinis fratrum minorum quod juxta libertatem et privilegia ordinis nostri coram vobis non teneor comparere nec objectis respondere presertim cum non sim de heresi notatus aut unquam fuerim infamatus teste omni vita mea et doctrina, acclamante opinione fratrum totius ordinis et populi utriusque sexus totius regni omnis nationis. » — Un peu plus tard, Eckhart déclarera que personne dans sa Province de Teutonie n'a encore été accusé d'hérésie : « ... infamantes me et ordinem meum, qui nunquam a tempore sue fundationis nec in aliquo magistro sacre scripture vel in aliquo simplici fratre in provincia Theuthonie fuit de heresi infamatus. » (Denifle, *Archiv.*, t. II, p. 628). Et encore : « Vos tamen premissis omnibus non obstantibus me citari fecistis coram vobis... in derogationem status ordinis predicti et mei, cum semper fuerim bone fame judicio bonorum hominum et communium, de qua bona fama magis gaudere debebatis quam de ejus contrario secundum jura... » (Denifle, *ibid.*, p. 629.) Voir X. de Hornstein, *op. cit.*, p. 19-23.

engagé dans une histoire suspecte avec des femmes, ne peut s'identifier avec le Maître Eckhaet dont nous parlons.

Si Eckhart, indemne de toute accusation en matière de morale, à l'abri de tout soupçon d'hérésie, comparaît devant ses juges, c'est donc en toute liberté. Il tient à l'affirmer à maintes reprises : il comparaît, dit-il, *ex habundanti, ex superhabundanti* ; et cela pour n'avoir pas l'air de fuir ses accusateurs (1). Mais ses juges véritables, ses seuls juges ne peuvent être que le pape et, — ceci est fort intéressant à remarquer — l'Université de Paris. Seuls, ces deux tribunaux sont compétents pour le juger, lui, Eckhart, frère prêcheur et maître en théologie (2).

Voilà pour la procédure en général. Mais Eckhart ne borne pas là ses réflexions. Il s'en prend à cette commission, présente devant lui, et chargée d'instruire son procès. « Que vaut, dit-il, cette commission nommée par le vénérable évêque de Cologne — que Dieu garde sa vie ! » ? Qu'on ne prenne pas Eckhart pour un naïf. Nous nous sommes composé de lui une psychologie, fausse sur nombre de points. On lui a donné, une fois pour toutes, le nom de mystique ; et à partir de cette définition, on nous représente Maître Eckhart en attitude constante de contemplation, l'air distrait, plongé en Dieu, passant parmi les hommes sans apercevoir les ressorts qui les font agir. Pour nombre de gens, un mystique, c'est un saint homme, mais aussi un naïf ; sa bonté confine à la faiblesse ; il marche lentement, il parle à demi-voix. Aux yeux d'un certain

(1) Daniels, p. 12, 16 : « Volui tamen ex superhabundanti coram vobis, cum protestatione libertatis ordinis, ista notare et afferre, ne viderer fugere ea que michi perperam imponuntur. » — *Ibid.*, p. 13, 13 : « Ex habundanti tamen respondebo ad singulos articulos illos seorsum. »

(2) Daniels, p. 12, 11 : « Protestor autem quod de hiis et de omnibus que scripsi in diversis expositionibus diversorum librorum et de quolibet et aliis multis coram vobis nec coram aliquo citra papam aut universitatem parisiensem habeo respondere, nisi quod fortassis fidem, quod absit, tangeret quam semper protestor. »

nombre, pour mériter ce nom de mystique, il faut vivre dans une certaine petite moyenne, il faut avoir maté les forces vitales de son tempérament. Inutile de dire que pareille conception est fausse, et que Eckhart n'est point un pseudo-mystique de ce calibre-là. Dès le début de son procès, il a vu clair. « Votre commission, dit-il à ses juges, n'a pour moi aucune valeur. J'en connais trop les dessous. Je sais que la jalousie y joue un rôle ; et votre tribunal ne peut porter de bons fruits, car il a de mauvaises racines (1). »

Nous avons laissé soupçonner plus haut ce qu'il fallait entendre par ces mauvaises racines. Et nous y reviendrons dans la suite. Retenons seulement pour l'instant qu'Eckhart n'a pas vu dans son procès qu'une simple affaire de doctrine, et qu'il y a démêlé des intrigues peu louables. « N'est-ce point le cas d'ailleurs, dit-il, de saint Thomas et d'Albert le Grand? On a dit, on a prêché publiquement que saint Thomas avait écrit et enseigné des erreurs et des hérésies. Mais grâce à l'évêque de Paris — successeur d'Étienne Tempier — et grâce au Souverain Pontife — il s'agit de Jean XXII — et à la Curie romaine — la vie de frère Thomas, et sa doctrine aussi, ont reçu une solennelle approbation (2). » A première vue, il paraît

(1) DANIELS, p. 1, 16 : « Ex quo patet secundo quod commissio vobis facta a venerabili patre domino Coloniensi archiepiscopo, cujus vitam deus conservet, nullius est vigoris utpote ex falsi suggestione, radice et arbore mala procedens. Quinymo si minoris essem fame in populo et minoris zeli justitie, certus sum quod contra me non essent talia ab emulis attemptata. Patienter tamen michi ferendum est quia *beati qui patiuntur propter justitiam* (Matth. 5, 10) et *deus flagellat omnem filium quem recipit* (Hebr. 12, 6) secundum Apostolum ut merito dicam cum Psalmo : *ego autem in flagella paratus sum* (Ps. 37, 18)... » Voir aussi DANIELS, p. 12, 30 : « Ubi autem errorem inplicant vel saltem generant in animis auditorum, ipsos reprobo et detestor qui error vel errores michi inputari ab emulis quibusque non possunt nec debent... »

(2) DANIELS, p. 1, 25 : « ... maxime cum jam pridem magistri theologie Parisius nostris temporibus mandatum habuerint superioris

assez étrange qu'Eckhart se compare à saint Thomas ; et cette comparaison ne serait pas pour nous donner une idée bien grande de l'humilité de Maître Eckhart. Mais je crois qu'il faut dépasser cette première impression ; et je ne suis pas loin de penser — cette hypothèse se confirmera par la suite — que cette comparaison a un sens historique précis. Eckhart s'adresse, ne l'oublions pas, à Maître Reyner, que je n'ai point essayé de connaître par ailleurs, et à Pierre de Estate, un franciscain, ancien gardien d'un couvent de Mineurs de Cologne. Nous verrons bientôt que les Franciscains ont joué un rôle important dans le procès intenté à Maître Eckhart. Or nous connaissons la part des frères Mineurs dans la condamnation de Paris, de 1277 ; nous connaissons aussi le mécontentement qui s'éleva parmi eux, aux approches de la canonisation de saint Thomas, en 1323. Or dans le rappel de ces luttes, et dans cette comparaison qu'il établit, Maître Eckhart nous laisse soupçonner que les franciscains ne sont pas étrangers au procès qu'on lui intente. Ce n'est encore qu'une indication ; mais nous en aurons bientôt des preuves.

Après ce préambule à la fois agressif et discret, malicieux et piquant, Eckhart en arrive à la question doctrinale. Il distingue — et ceci est capital pour l'histoire de la pensée d'Eckhart — deux parties dans le réquisitoire dressé contre lui. Dans la première partie, il comprend les articles extraits du *Benedictus Deus*, d'un exposé oral — nous ne savons pas exactement ce qu'il entend par là — et du premier commentaire sur la Genèse : Au total, $15 + 6 + 12 = 33$ articles. « C'est peu, dit Eckhart ironiquement ; et je m'étonne qu'on n'ait trouvé que trente-trois articles

de examinandis libris preclarissimorum virorum sancti Thome de Aquino et domini fratris Alberti tanquam suspectis et erroneis. Et contra ipsum sanctum Thomam frequenter a multis scriptum est, dictum et publice predicatum quod errores et hereses scripserit et docuerit. Sed favente domino tam Parisius quam per summum pontificem et romanam curiam ipsius vita et doctrina pariter sunt approbata. »

répréhensibles ; j'ai écrit des centaines de choses que mes accusateurs ne peuvent percevoir ni comprendre. » Dans la deuxième partie, Eckhart parlera uniquement des sermons.

Pour ce qui concerne la première série de propositions, le Maître s'en reconnaît l'auteur : « J'avoue, dit-il, les avoir enseignées et écrites ; mais j'affirme en même temps qu'elles sont vraies, bien que les vérités qu'elles expriment soient pour la plupart difficiles à comprendre (1). »

Je n'ai pas l'intention dans cette étude d'exposer par le détail l'explication donnée par Maître Eckhart de chacune de ces trente-trois propositions. Il est évident cependant que pareil travail devrait être fait par l'historien des doctrines qui voudrait préciser les opinions et les tendances du Maître, en elles-mêmes et dans leur rapport avec celles des Béghards et des Frères du Libre Esprit dont on a parfois voulu, mais bien à tort, les rapprocher.

Je ne m'arrêterai ici qu'à l'examen de quelques points de vue généraux et aux explications des articles maintenus dans la condamnation de Jean XXII.

(1) Daniels, p. 2, 3 : « Hiis premissis respondeo ad articulos michi impositos. Sciendum quod predicti articuli, cum sint 49, quadrifariam partiuntur : Primo enim ponuntur 15 excerpti de quodam libro quem scripsi qui incipit « Benedictus Deus ». Secundo ponuntur 6 articuli extracti de responsione mea quadam sive dictis meis. Tertio ponuntur 12 articuli excerpti de prima expositione quam feci super Genesim. Miror autem quod non plura opponuntur contra scripta nostra diversorum librorum. Constat enim quod centum et plura scripsi que ipsorum ruditas non intelligit neque capit. Quarto ponuntur articuli 16 extracti de sermonibus qui michi ascribuntur. Quantum igitur ad primum, secundum et tertium dico et fateor me illa dixisse et scripsisse et estimo, sicut ex declaratione apparebit, omnia esse vera quamvis rara sint plurima et difficilia et subtilia. — Si quid tamen in premissis aut in aliis dictis meis aut scriptis falsum esset, quod ego non video, semper paratus sum sensui cedere meliori. « Grandes enim materias ingenia parva non sustinent et in ipso conatu ultra vires ausa succumbunt » ait Jeronymus ad Eliodorum. Errare enim possum, hereticus esse non possum, nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem. »

Maître Eckhart commence par poser quelques préliminaires dont l'intelligence est nécessaire, dit-il, pour comprendre le véritable sens de la plupart des articles incriminés. En fait c'est une petite leçon de théologie — une leçon élémentaire — que Maître Eckhart veut donner à ses accusateurs. Il divise cette leçon en trois points :

Premièrement, en langage scolaire, le terme *inquantum* — en tant que — a une portée d'application extrêmement précise, et aussi une portée d'exclusion. On veut signifier par là qu'on parle de tel ou tel point de vue, uniquement de celui-là, à l'exclusion de tout autre. Prenons un exemple. En Dieu le Père, nature et paternité sont identiques ; et cependant Dieu engendre son Fils non pas en tant que nature — *in quantum essentia* — mais en tant que Père — *in quantum Pater* — bien que la nature du Père soit présupposée pour la génération du Fils (1).

Deuxièmement, le bon et la bonté ne font qu'un. Le bon en tant que tel ne peut signifier que la bonté, comme le blanc ne peut signifier que la seule qualité de blancheur. Le bon et la bonté désignent la même réalité dans les trois personnes divines ; mais, par contre, notre bonté, à nous êtres créés, n'est qu'une bonté analogique par rapport à la bonté divine (2).

(1) « Daniels, p. 2, 27 : « Ad evidentiam igitur premissorum tria notanda sunt : Primum est quod li « inquantum », reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino. Licet enim in deo sit idem esse et intelligere, dicimus tamen deum non esse malum, quamvis dicamus eum intelligere malum. Et quamvis in deo patre idem sit essentia et paternitas, non tamen generat in quantum essentia sed in quantum pater, quamvis essentia sit radix generationis. Procedunt enim actus divinorum etiam absoluti a deo secundum proprietatem attributorum, ut dicit quedam maxima theologie ; unde Bernardus 5° libro De consideratione dicit (P. L., 182, 795) quod deus amat ut caritas, novit ut veritas, sedet ut equitas, dominatur ut majestas, operatur ut virtus, revelat ut lux etc. »

(2) Daniels, p. 3, 5 : « Secundum est quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim inquantum bonus solam bonitatem significat,

Troisièmement, tout être qui engendre, ou d'une façon plus générale, tout être qui agit, peut être envisagé sous deux aspects : tout d'abord cet engendrant et cet agent n'ont de repos naturel qu'ils n'aient induit leur forme à eux dans le patient et l'engendré. Cette forme confère à cet être son existence et ses principes d'opération (1). En second lieu, l'engendrant et l'agent, en tant que tels, sont opposés, d'une opposition de relation, à l'être qui est engendré, qui est fait et qui, par cela même, dépend d'un autre. L'agent, en tant que tel, ne dépend pas d'un autre être, et en ce sens on peut dire qu'il est incréé. Mais il est important de remarquer que l'engendrant et l'engendré ne s'opposent que par des relations, relation réelle en Dieu, accidentelle ou de raison dans les créatures. Et c'est ce qui nous explique que l'action et la passion sont deux principes également premiers, et ne constituent ensemble qu'un seul mouvement; le moteur et le mobile — en tant que moteur et mobile — sont associés dans leur apparition et leur disparition, par suite de la nature des relations qui existent entre eux (2).

sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Hec tamen, bonus et bonitas sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce ; in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum. »

(1) Daniels, p. 3, 11 : « Tertium est quod omne gingnens quinymo omne agens inquantum gingnens et agens duo habet ad presens. Primum est quod ipsum non quiescit naturaliter nec sistit quousque inducat formam suam in passo et genito, qua inducta et ut sic data et communicata confert id quo est et omne quod illius est operationem scilicet et proprietatem quamlibet. Hinc est quod secundum Philosophum (III *Phys.*, cap. 2 ; VII *Phys.*, cap. 1) non contingit moveri quod non contingit motum esse et quod non tangit non agit. »

(2) Daniels, p. 3, 19 : « Secundum est quod omne agens inquantum agens sive gingnens inquantum gingnens et ingenitum, non factum nec creatum, quia non ab alio. Quinymo gingnens inquantum gingnens et principium activum opponitur relative genito, proli, filio, creato, facto sive esse ab alio. Exempli gratia : forma artis, puta domus in mente artificis est quedam proles genita et facta et, ut sic

« Si mes accusateurs n'avaient pas oublié ou ignoré ces principes, continue maître Eckhart, ils auraient compris les articles qu'ils me reprochent (1). » Ces articles sont tous vrais, affirme-t-il; et il le répète au sujet de chacune des propositions : *dico quod verum est ; dico quod verum*

dicam, creata ab extra, domo scilicet aut doctore. Sed ut sic non est gingnens nec pater nec principium producens. Joannis 5ª (v. 19) : *Non potest filius a se facere quidquam.* Ex quo patet consequenter quod gingnens et genitum unum sunt in re, opposita tamen vel distincta relatione, sive relatione reali quidem in divinis, ubi relatio et res idem, in creatis autem distinguuntur sola relatione et ratione. Et hoc est quod actio et passio duo quidem sunt principia eque prima sed motus unus; movere enim et moveri simul oritur et moritur juxta naturam relationum. »

(1) Daniels, p. 4, 7 : « Ex hiis igitur manifeste concludo veritatem omnium illorum que ex libris meis et dictis objiciuntur. Concludo etiam ruditatem et impietatem contradicentium secundum illud Proverbiorum, 8° (v. 7) : *Veritatem meditabitur guttur meum* quantum ad primum, et *labia mea detestabuntur impium* quantum ad secundum. » — Les juges de Cologne, comme nous l'avons dit plus haut, avaient extrait du *Benedictus Deus* la proposition suivante : Le sage et la sagesse, le vrai et la vérité, le juste et la justice se correspondent; et il y a entre eux une telle connexité qu'on peut affirmer que la bonté n'est pas créée, ni engendrée; mais seulement engendrante; et elle engendre le bon en tant qu'il est bon. Il faut expliquer cette proposition, dit Eckhart, d'après le troisième préliminaire : « omne agens inquantum agens sive gingnens est ingenitum et generat » (Voir la note précédente). Cf. Daniels, p. 4, 13 : « Ad primum ergo cum dicitur quod sapiens et sapientia, verus et veritas, etc... dico quod verum est absolute et simpliciter, ut patet ex 3° inter tria premissa. » — La proposition vingtième de la liste de Jean XXII : *Bonus homo est unigenitus Filius Dei*, n'a pu être identifiée ni par Schmidt, ni par Denifle. Je n'ai pu trouver avec certitude l'ouvrage d'Eckhart dont elle fut extraite. Dans le *Benedictus Deus* nous trouvons cependant des idées fort analogues. Par exemple, dans l'acte de la première accusation, nous lisons ce passage : « Et tamen quia non sunt deus, quia in anima et cum ea create sunt, oportet eas propria ymagine denudari et in deum per ymaginem transformari et in deo et ex deo generari, quod solus deus ibi sit pater, quia sic sunt filii dei et unigenitus dei filius. Et omnis illius ego filius sum quod me secundum se et in se format et generat. Talis homo filius dei bonus et bonitatis filius, justus et justitie filius. » (Daniels, p. 22, 32 sq.)

est absolute et simpliciter; quod verum est et multum morale; quod verum est et videtur planum et morale hoc sicut omnia alia. Il faut reconnaître cependant que les exhortations morales de Maître Eckhart, développées dans le *Benedictus Deus*, en particulier les considérations sur la conformité de l'homme à la volonté divine, et sur les qualités de l'âme résignée au Tout-Puissant, attestent chez leur auteur un tempérament excessif, une tournure d'esprit essentiellement dialectique, une intelligence qui a perdu comme tout soupçon des réalités psychologiques et de la complexité des mouvements de l'âme humaine. De plus, certaines de ses théories métaphysiques n'attestent pas un meilleur équilibre. Pour s'en rendre compte parfaitement, il faudrait suivre pas à pas la défense d'Eckhart. Ces réflexions — fondées sur l'analyse de chacun des articles de cette défense — analyse qu'il est impossible de reproduire ici —, indiquent déjà le sens de ma conclusion de l'histoire de ce procès, et laissent percevoir la réponse que je croirai donner à une question qu'on m'a si souvent posée sur la réhabilitation de Maître Eckhart. Après examen des pièces, il paraît bien difficile de faire droit à ces désirs de réhabilitation. Comme pièces à conviction, examinons, parmi les propositions condamnées par les juges de Cologne, celles qui seront maintenues par Jean XXII. Des quinze articles extraits du *Benedictus Deus*, deux sont dans ce cas.

« Pour être conforme, dit Eckhart, à la volonté divine, il faut vouloir ce que Dieu veut, et de la manière dont il le veut. Et parce que Dieu veut d'une certaine façon me voir parfois commettre des péchés, je ne voudrais point n'avoir pas péché; car c'est ainsi que s'accomplit la volonté de Dieu, sur terre, c'est-à-dire dans les péchés, au ciel, c'est-à-dire dans les bonnes actions. Et c'est pourquoi l'homme (conformé à la volonté de Dieu) veut être privé de Dieu à cause de Dieu; et pour l'amour de Dieu, être séparé de Dieu. Et c'est là seulement que se trouve la véritable contrition de mes péchés; et ainsi je me repens

de mes péchés, sans douleur, comme Dieu souffre, sans douleur, de toute la méchanceté des créatures. Enfin c'est manifester la plus grande douleur de mes péchés — bien qu'encore une fois je n'en souffre pas — que de ne pas vouloir pécher pour aucun bien créé [mais de pécher parce Dieu le veut]. »

Cette doctrine est formulée par Eckhart dans le *Benedictus Deus*.

Talis homo ita conformis est divine voluntati quod ipse vult quidquid deus vult et illo modo quo deus vult. Et quia deus aliquo modo vult me fecisse peccatum, nollem non fecisse peccatum, quia sic inpletur voluntas divina in terra, hoc est in delictis, sicut in celo, hoc est in benefaciendo, et tunc homo vult carere deo propter deum et propter deum a deo separari. Et hoc solum est vera contritio peccatorum meorum, sic doleo de peccato sine dolore, sicut deus habet dolorem de omni malitia sine dolore. Postremum, et majorem dolorem habeo de peccatis, quia ego non facerem peccatum pro omni eo quod creatum est, tamen sine dolore.

Daniels, p. 23, 18.

Ein sogetaner mensch ist so ein und einwillig mit got, das er alles das wil das got wil unt in der wise so es got wil ; unt darumb, wann got denn etliche wise wil, das ich ouch sünde han getan, so woelt ich nit, das ich si nit hetti getan, wann so wirt gottes wille in der erden, das ist in missetat, als in dem himele, das ist in woltünne; so wil der mensch gotes dur got enbern und von got dur got gesündert sin, unt das ist alleine rechtú rúwe miner sünde, so ist mir sünde leit sunder leit; also hat got leit aller bozheit sunder leit; leit und min meistes leit han ich umb sünde, wann ich nit sünde tete umb alles das geschaffen ist, [ob joch tusent welt eweclichen soltin (min) sin ;] doch sunder leit.

Str., p. 14, 28–15, 6.
Büttn., p. 67, 12–28.

Nous sommes donc bien certain d'avoir la véritable pensée d'Eckhart. Il nous a d'ailleurs dit explicitement qu'il reconnaissait avoir écrit ou professé tous les articles extraits du *Benedictus Deus*, et de son premier commentaire sur la Genèse.

Écoutons maintenant la réponse du Maître à ses juges

de Cologne : « Cette doctrine est vraie, dit-il ; elle paraît d'ailleurs bien simple ; et elle possède une profonde portée morale comme les autres articles dont je suis incriminé. En effet, comment serait-il possible d'être heureux ou simplement bon si on ne veut pas ce que Dieu veut, ou si on le veut d'une autre façon que Lui? Prenons un exemple : comment quelqu'un serait-il heureux s'il ne veut pas jouir du bonheur ou s'il veut des choses contraires au bonheur? Peut-on être blanc avec une couleur opposée ou contraire à la blancheur? Toute la perfection de l'homme est de se conformer à la volonté de Dieu, en voulant ce que Dieu veut et de la manière dont il le veut. Une chose est bonne par le fait même que Dieu le veut et selon la manière dont il le veut. Or il est évident que l'homme doit toujours vouloir le bien (1). »

Telle est la réponse de Maître Eckhart. A l'analyse, on y distingue plusieurs éléments. Eckhart paraît bien ici soutenir la doctrine de la moralité extérieure de l'acte : est bon ce que Dieu veut, et par le fait même que Dieu le veut. Si je ne me trompe, c'est là une théorie soutenue également par D. Scot. D'après ce dernier, le mensonge, par exemple, ne serait pas intrinsèquement mauvais. Toute sa malice viendrait d'une loi positive ou plus exactement prohibitive de Dieu. Eckhart était libre d'opter pour cette doctrine, et ce n'est point pour cela qu'il a été condamné. Mais, dans ce texte du *Benedictus Deus*, et dans l'explication qu'il en donne, Eckhart enseigne que la

(1) DANIELS, p. 5, 23 : « Ad septimum cum dicitur : talis homo ita conformis est divine voluntati etc., dicendum quod verum est et videtur plane et morale hoc sicut omnia alia. Quomodo enim beatus aut etiam bonus quis esset volens quod deus nollet? aut volens aliter quam deus vult? Verbi gratia : quomodo quis esset beatus nolens beari aut volens contraria beatitudini? Vel etiam albus opposita albedine et dissimilis albedini? Tota enim perfectio hominis est conformari divine voluntati volendo quod deus vult et modo quo deus vult ; presertim cum omne quod deus vult et modo quo deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud. Constat autem quod homo semper debet velle bonum. »

volonté positive de Dieu a quelquefois pour objet le péché. Dieu veut d'une certaine façon que l'homme commette parfois des péchés. Par conséquent le seul moyen pour l'homme de se conformer à la volonté divine, sera de vouloir commettre parfois le péché. C'est évidemment là une absurdité déduite logiquement de principes contradictoires. Car, ici, la contradiction est évidente : Dieu voudrait que je l'aime par un acte qui précisément me détourne de son amour. On comprend dès lors que cette explication de Maître Eckhart ait été jugée insuffisante, condamnable et que la proposition du *Benedictus Deus* ait été maintenue dans la liste de Jean XXII : « *Virum probum sic debere conformare voluntatem suam voluntati divinae, ut ipse velit quidquid vult Deus, dicatque : Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem non commisisse peccata. Hanc veram esse poenitentiam addebat.* » (14e Prop.)

« Dieu, avait écrit Maître Eckhart, est un, de toutes façons, et sous quelque aspect qu'on l'envisage, de telle sorte qu'en lui on ne peut trouver trace de pluralité soit réelle soit simplement de raison, comme l'enseigne Rabi Moyses [Maimonide], liv. I, chap. x. Celui qui voit une dualité ou une distinction, ne voit pas Dieu. Dieu, en effet, est un, en dehors et au-dessus du nombre ; et il n'entre en composition numérique avec aucune réalité. » — Pour justifier cette doctrine, Eckhart donnait cette raison : « L'existence et l'être qui existe ne font pas deux réalités numériquement distinctes : et on peut le dire d'une façon générale de la forme et de l'être informé. Or tout être et toute forme viennent de Dieu, comme du premier être et de la première forme ; par conséquent en Dieu il ne peut y avoir aucune distinction. Ce serait inconcevable (1). »

(1) Daniels, p. 30, 12 : « Item, deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum, ut ait Rabomoyses

Eckhart avait exposé cette doctrine dans son commentaire sur l'Exode (1). On voit de suite que la formule est, pour le moins, maladroite. Dans sa pensée, Maître Eckhart reconnaît évidemment en Dieu la pluralité des personnes. Mais ici, dans le texte que nous venons de citer, il se place à un tout autre point de vue que celui de la théologie. Il raisonne en philosophe, en métaphysicien, et le Dieu qu'il atteint est le Dieu de la raison. Et si la raison nous permet de remonter jusqu'à la nature divine, elle ne nous laisse pas conclure à la pluralité des personnes. Tel est le véritable point de vue du maître. Va-t-il le mettre en relief dans sa défense ? Non. Il se contente d'affirmer que sa doctrine est vraie, conforme aux enseignements de l'Écriture, des saints et des docteurs (2). Cette assertion maintenait dans le vague la véritable pensée d'Eckhart. Il n'est donc pas étonnant que Jean XXII ait laissé insérer cette proposition dans la condamnation officielle (3), où elle est rapportée sous le numéro 23.

C'est encore une doctrine très voisine de celle dont nous

libro 1° capitulo 10°. Qui enim [duo] vel distinctionem videns deum non videt videlicet. Deus enim unus est, extra numerum et supra numerum est nec ponit in numerum cum aliquo. Cujus rationem postea subjungit talem : esse cum ente non ponit in numerum, nec universaliter forma cum formato ; esse autem et forma omnis a deo est utpote primo esse et prima forma : nulla igitur in ipso distinctio esse potest aut intelligi. »

(1) Voir DENIFLE, *Archiv.*, II, p. 683.

(2) DANIELS, p. 11, 6 : « Ad decimum, cum dicitur : deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, etc., dicendum quod verum est sicut jacet et consonat scripture canonis, sanctorum et doctorum. »

(3) Proposition 23 : « Deus unus est omnibus modis, et secundum omnem rationem : ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest. » La formule *nec ponitur unum cum aliquo* que M. Vernet dans l'excellente étude précitée traduit ainsi : « *et ne compose pas l'unité avec un autre* », est inexacte. Eckhart dit : « *nec ponit in numerum cum aliquo.* »

parlons qu'expose la proposition suivante du catalogue de Jean XXII, c'est-à-dire la vingt-quatrième proposition : « *Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis probatur, quia natura ipsa est una et hoc unum : et quaelibet persona est una et idipsum unum quod natura.* » Cet article est extrait, lui aussi, du *Benedictus Deus* (1). Il figure déjà dans la première accusation portée contre Maître Eckhart (2). Ce dernier, sans apporter aucune précision à sa pensée, s'était contenté de faire cette réponse : « Dire le contraire de ce que j'avance, c'est-à-dire affirmer en Dieu l'existence d'une distinction quelconque, c'est nier l'unité divine, et par conséquent Dieu lui-même (3). »

Nous constatons à nouveau dans cette réponse un des défauts principaux de Maître Eckhart : l'imprécision provenant de la confusion des points de vue. Eckhart, comme nous le disions plus haut, parle-t-il en philosophe? Dans ce cas, il a raison; l'intelligence humaine, livrée à ses propres moyens, peut remonter des effets à la cause, con-

(1) Ed. Strauch, p. 47, 1-5 : « Underscheit enist noch in der nature gottes noch in der personen nach der nature einikeit; dú goetliche nature ist ein unt ieclichú persone ist ouch ein unt ist das selbe ein das dú nature ist. » Voir éd. Buttner, p. 110, 4-8. — A remarquer que les termes importants : *nach der nature einikeit* ont été omis dans la formule de Jean XXII. Ils indiquent cependant le véritable point de vue de maître Eckhart.

(2) Daniels, p. 25, 29 : « Decimus quintus : omnis distinctio est deo aliena. Non enim est distinctio neque in natura divina neque in personis. Probat : natura ipsa est una et hoc unum est. Quelibet persona est una et id ipsum unum quod ipsa natura est. Quelibet persona et tres persone simul hoc ipsum unum est. »

(3) Daniels, p. 7, 12 : « Ad decimum quintum cum dicitur : omnis distinctio est deo aliena, etc., clarum est. Hoc enim negare est deum negare et ejus unitatem. Deuteronomii 6° : *Audi Israel deus tuus, deus unus est.* Bernardus 5 de Consideratione [Patr. lat., 182, 798 B C] sic ait : « deus unus est quo modo aliud nichil, si dici possit unissimus est » ; et infra : « compara uni huic omne quod unum dici potest et unum non erit; trinitas est tamen deus » ; et infra : « quid sibi vult ista absque numero numerus? » Et hoc ibi diffuse pertractat Bernardus. »

clure à l'existence de Dieu, à la simplicité et à l'unicité divine. Mais le philosophe n'est point le seul à spéculer sur Dieu. Le théologien intervient, avec d'autres lumières que celle de la seule raison, puisque c'est Dieu lui-même qui lui apprend les principes majeurs de tous ses raisonnements. Or Dieu a révélé qu'il y a en Lui trinité de personnes, qui ne peut nuire à l'unité de nature. Et c'est cet enseignement divin que Maître Eckhart paraît oublier, quand il déclare, sans autre précision, ou distinction : Dieu est un de toutes façons et sous quelque aspect qu'on l'envisage.

Cette imprécision et cette exagération de pensée se retrouvent au même degré dans un article extrait du commentaire sur la Genèse : « L'acte extérieur, y enseigne Eckhart, n'est ni bon ni divin. Dieu ne le produit, ne l'engendre pas, à proprement parler. Ce que le Père produit, il le produit sans cesse, jusque maintenant, sans aucune interruption dans le temps (1). » Cette proposition, Jean XXII la conserva, comme malsonnante, téméraire et suspecte d'hérésie (2). Devant ses juges de Cologne, Maître Eckhart en avait donné cette brève explication : « Pour comprendre cette vérité, il faut distinguer le bien de nature, identique à l'être, et le bien de grâce, dont la fin

(1) DANIELS, p. 30, 24 : « Item, super Genesin : actus exterior non est proprie bonus neque divinus, neque ipsum operatur deus proprie neque parit. Nam pater id quod operatur usque modo sine intermissione temporis operatur. » Cette proposition est indiquée dans l'acte d'accusation comme extraite du premier Commentaire sur la Genèse. Le P. Denifle l'a retrouvée aussi dans le second commentaire. Voir *Archiv...*, II, p. 683. — Dans son Commentaire sur l'Ecclésiastique, Eckhart écrit encore : « Hinc est, quod actus exterior, utpote aliud a conceptu sive conceptione et extra conceptionem, nichil prorsus adicit, nec fructus potest dici, cum non sit in flore nec in conceptione. Nichil, inquam, adicit quantum ad esse bonum morale et divinum. Propter quod meritum non consistit in numero, magnitudine seu duratione actuum, sed in sola intentione conceptionis actus, qui fit amore sive caritate operantis. »

(2) Proposition 17 : « Actus exterior non est proprie bonus, nec Deus proprie ipsum operatur. »

est la fin éternelle. Dès lors, on perçoit que l'acte extérieur — disons l'acte naturel — n'ajoute rien à la moralité de l'acte intérieur. C'est d'ailleurs ce qu'enseigne saint Thomas (1). »

(1) Daniels, p. 11, 22 : « Ad duodecimum cum dicitur super Genesim : actus exterior non est proprie bonus neque divinus, etc... dicendum quod vere hoc est verum, et patet veritas ex supra dictis distinguendo de bono nature quod cum ente convertitur et de bono gratie cujus finis est vita eterna, secundum quod supra adductum est : *Regnum Dei intra vos est* (Luc, 17, 21). Unde actus exterior nichil bonitatis moris addit ad interiorem ut docet Thomas I^a II^ae, questione 20, articulo 4°. » L'étude méthodique de la défense de maître Echkart nous conduirait à préciser sa doctrine sur la Création. Mais le P. Denifle a déjà exposé longuement cette doctrine, ses rapports avec l'enseignement des grands docteurs du moyen âge, l'imprécision des formules d'Eckhart, le bien fondé de la condamnation de Jean XXII (Voir *Archiv.*, II, p. 474 sq.). Il me paraît inutile par conséquent de revenir sur ces différents points. Remarquons seulement que la première accusation de 1326 avait déjà signalé comme condamnable l'enseignement d'Echkart sur la création. Voir Daniels, p. 29, 23 : « Item, principium in quo creavit deus celum et terram est primum nunc simplex eternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus in quo deus est ab eterno in quo etiam ipse fuit et est et erit eternaliter personarum emanatio. Ait ergo moyses deum celum et terram creasse in principio absolute primo in quo deus ipse est sine quolibet medio et intervallo. Unde cum quereretur a me aliquando quare deus mundum non creasset prius, respondi quod non potuerit eo quod non esset aut fuerat prius antequam esset mundus. Preterea quomodo poterat creasse prius cum in eodem nunc mox mundum creaverit in quo fuerit deus. Non enim ymaginandum est falso quasi deus steterit expectans nunc aliquod temporis futurum in quo crearet mundum, simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coeternum, per omnia equalem deum genuit, etiam mundum creavit. Job (33, 14) : *semel loquitur deus*. Loquitur autem filium generando quia filius est verbum, loquitur etiam creaturam creando. Psalm. (148, 5) : *dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt*. Hinc est quod in alio psalmo (61, 12), dicitur : *semel locutus est deus, duo hec audivi*. Duo inquam scilicet celum et terram ; vel potius duo hec scilicet personarum emanationem et mundi creationem, que tamen ipse semel loquitur, semel locutus est. » Tout ce texte est extrait du premier commentaire sur la Genèse. Voir *Archiv.*, II, p. 553, 6-24. Eckhart répond à ses accusateurs : « Ad octavum cum dicitur : principium in quo creavit deus celum et terram est primum nunc

Cette première défense de Maître Eckhart manifeste chez ce dernier un tempérament ardent, de la malice envers ses accusateurs, un esprit dialectique très accusé, un maître versé dans les problèmes de philosophie et de théologie, mais aussi, il faut bien le reconnaître, un esprit confus, se plaisant dans les paradoxes, évoluant dans un domaine n'ayant rien de commun avec la réalité, sans aucun souci de la psychologie humaine. Et c'est ce qui justifie amplement les accusations portées contre Eckhart. D'autre part, une étude détaillée de ces actes d'accusation nous montrerait, sans aucun doute, que les accusateurs de Cologne n'on pas toujours fait preuve de grande intelligence, qu'ils incriminaient des doctrines parfaitement orthodoxes : qu'ils ont mérité les épithètes un peu dures que Maître Eckhart ne leur ménagea pas. Et cette inintelligence des juges de Cologne apparaîtrait mieux encore en comparant leur liste d'erreurs à celle que conserva définitivement Jean XXII. Tout ceci est exact et il faudrait le mettre davantage en relief ; mais il n'est pas moins exact et moins vrai que des trente-trois premières propositions de la condamnation de 1326, six se retrouvent textuellement dans la condamnation de 1329. En voici la liste, en guise de résumé :

De l'opuscule allemand « *Benedictus Deus* » :

Accusation de 1326	Condamnation de 1329
Prop. 7 : Talis homo ita conformis	Prop. 14.
Prop. 15 : Omnis distinctio	Prop. 24.

Des Commentaires latins sur l'Écriture :

Prop. 8 : Principium in quo creavit	Prop. 1, 3.
Prop. 10 : Deus est unus	Prop. 23.
Prop. 12 : Actus exterior	Prop. 17.

simplex eternitatis, dicendum quod hoc verum est et necessarium sicut jacet. Creatio siquidem et omnis actio dei est ipsa essentia dei. Nec tamen ex hoc sequitur, si Deus creavit mundum ab eterno, quod propter hoc mundus sit ab eterno, ut inperiti putant, creatio enim passio non est eterna, sicut nec ipsum creatum est eternum. » (Daniels, p. 10, 13-19.)

Après avoir défendu — et nous venons de voir de quelle façon — sa doctrine contenue dans le *Benedictus Deus* et dans ses commentaires scripturaires, doctrine qu'il reconnaît comme sienne, Eckhart en arrive à l'examen des propositions extraites de ses sermons. Dans la première accusation ces articles sont au nombre de seize. Au début de cette défense, Eckhart fait une protestation qui nous étonne quelque peu : « Sur les articles extraits des sermons qui me sont attribués — *qui michi ascribuntur* — je ne devrais point m'expliquer. Ces sermons sont des reportations ; et même quand ces reportations ont été faites par des clercs, des gens instruits et des savants, il s'y est glissé de-ci de-là, et même fréquemment, des erreurs. Je déclare que je n'admets pas, et que je n'ai jamais admis, que je n'ai jamais prêché aucun de ces sermons qui impliquent quelque erreur ou voisinent l'hérésie. Je dois reconnaître cependant que dans quelques-uns on trouve exposées des doctrines susceptibles d'une saine interprétation. Il n'y a pas de fausse doctrine sans grain de vérité, selon la parole de Bède. Mais je réprouve et déteste toutes les erreurs et tout ce qui est capable d'engendrer des erreurs dans l'esprit des auditeurs, et les envieux, les jaloux n'ont par conséquent aucun motif de me les imputer (1). »

(1) Daniels, p. 12, 21 : « Porro de aliis articulis extractis ex sermonibus qui michi ascribuntur respondere non haberem cum passim, et frequenter etiam a clericis, studiosis, et doctis dimminute et falso que audiunt reportantur. Hoc unum dico quod nullum eorum, sicut sonant et ut falsum inplicant errorem vel heresim sapiunt, sentio nec sensi, et tenui nec predicavi. Fateor tamen quod in nonnullis eorum aliqua tanguntur vera que sub vero intellectu et sano possent sustineri ; nulla quippe falsa doctrina est que non aliquid veri intermisceat ut dicit Beda in omelia (= Augustin, Patr. lat., 35, 1354). Ubi autem errorem inplicant vel saltem generant in animis auditorum, ipsos reprobo et detestor, qui error vel errores michi inputari ab emulis quibusque non possunt nec debent secundum illud Augustini, De Trinitate libro 1° capitulo 3° ubi sic ait : « Arbitror non sane tardiores in quibusdam locis librorum meorum opinaturos me sensisse quod non sensi aut non sensisse quod sensi... cum omnes ex eisdem scripturis falsas et fallaces opiniones suas conentur defendere. » (Patr. lat., 42, 823.)

Cette déclaration est d'importance. Les philologues auront à en tenir compte. Mais l'historien doit chercher auparavant à déterminer la portée exacte de ces paroles de Maître Eckhart. C'est là une tâche quelque peu difficile. Essayons cependant d'avancer quelques considérations qui ne seront peut-être pas inutiles.

Nous avons parlé plus haut (1) de l'état actuel du sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum*, et des différentes reportations et traductions qui nous en restaient. Le texte primitif que possédaient les juges de Cologne est imprimé, nous l'avons dit, dans l'édition de Bâle, fol. 296r-297r; dans Pfeiffer, n° VIII, p. 42-47, et dans Büttner, II, p. 149-156. Ce texte est antérieur à 1326. Eckhart cependant ne le reconnaît point comme l'expression exacte de sa pensée : « Dans ce sermon, dit-il, il y a beaucoup de propositions obscures et douteuses, que je n'ai jamais prêchées (2). » Peu convaincus par cette déclaration, les juges de Cologne conservèrent l'article incriminé extrait du sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum*, dans leur seconde accusation. Il s'attirèrent cette nouvelle réplique du Maître : « Dans ce sermon que vous m'avez déjà présenté, j'ai trouvé une multitude de choses que je n'ai jamais dites. On y a glissé des points de doctrine qui n'ont pas de sens, obscurs, et confus. Ce sont des rêveries, et je les condamne sans restriction (3). »

Devons-nous croire Maître Eckhart? Jusqu'où faut-il le croire? Où se trouve la limite exacte entre sa propre doctrine et celle que lui attribuaient ses auditeurs? Nous touchons là un point de méthodologie historique qui peut se

(1) Voir page 155.

(2) DANIELS, p. 20, 1 : « Ad decimum tertium cum dicitur : in anima est quoddam castellum, etc., in hoc sermone multa sunt obscura et dubia et que nunquam dixi. »

(3) DANIELS, p. 60, 4 : « ... Dicendum quod in sermone illo jam dudum michi oblato multa inveni que nunquam dixi. Multa etiam ibidem scripta sunt absque intellectu, obscura et confusa et quasi sompnia, propter quod illa penitus reprobavi. »

formuler ainsi : en cas de conflit entre l'auteur et le reportateur, à qui devons-nous donner la préférence? Le problème est fort complexe, mais il n'est pas à négliger, car nous savons que la reportation était d'un usage fréquent au moyen âge (1). Il ne faut pas compliquer cette méthode. Les usages du moyen âge, sur ce point, ne diffèrent pas essentiellement des nôtres. Donnons cependant quelques précisions. Les œuvres qui nous restent de cette époque peuvent provenir d'un manuscrit type, l'*exemplar*, ou même de plusieurs manuscrits types, que l'auteur lui-même a mis au point et livrés au stationnaire, pour être reproduits par les copistes. Parfois, au contraire, ce travail n'a pas été fait par l'auteur. Nous ne possédons de son œuvre qu'une reportation, c'est-à-dire des notes plus ou moins complètes prises par un auditeur. Cet usage, employé d'abord pour les exercices scolaires, s'est étendu, par la suite, à la prédication. Nous avons des reportations de commentaires scripturaires, de commentaires des Sentences, des reportations de Sermons. Les notes que prennent encore aujourd'hui les étudiants pendant les cours, ou celles que prennent les auditeurs pendant une prédication, sont tout simplement des reportations. Ces reportations sont très nombreuses au moyen âge; et beaucoup d'ouvrages ne nous sont parvenus que par cette voie (2).

(1) C'est Mgr Pelzer qui, sans aucun doute, a dit le mot le plus exact sur la reportation. Voir son étude *Le premier livre des « Reportata Parisiensia » de Jean Duns Scot*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* de l'Université de Louvain, t. V (1924), p. 450-455.

(2) Sur la reportation des sermons, qui nous intéresse ici tout particulièrement, voir A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge, spécialement au XIII^e siècle, d'après les manuscrits contemporains*, Paris, 1886, p. 324-331. J'en extrais ce passage : « Mais le cas le plus fréquent, à beaucoup près, c'est celui où le sermon a été recueilli simplement par un auditeur, soit pendant qu'on le débitait, soit après. Certains prêtres portaient avec eux, aux prédications de leurs collègues, des cahiers ou des tablettes ; ils prenaient des notes dans le but de profiter eux-mêmes de ce qu'ils entendaient ou d'en faire profiter les autres. Jacques de Vitry nous montre les maîtres et les écoliers de Paris inscrivant de la sorte toutes les paroles qui sor-

Quelquefois l'auteur revoit ces notes, les complète ou les corrige. Dans ce cas, la reportation acquiert valeur d'original.

Mais arrêtons-nous ici au cas des simples reportations ; et essayons de poser quelques principes pour en déterminer la valeur critique.

Nous venons de voir que Maître Eckhart ne veut pas reconnaître comme sienne la doctrine contenue dans la reportation de ses sermons. Et ce n'est pas l'unique exemple que nous connaissions d'un auteur reniant les reportations de ses œuvres. Mgr Pelzer a cité le cas de Gérard d'Odon, ministre général des Frères Mineurs de 1329 à 1342. Gérard commence un travail sur la vision béatifique par cette déclaration : « Je proteste que je tiens pour non-dit tout ce qu'on reportera, oralement ou par écrit, de mes paroles en dehors du contenu du présent cahier, que je donnerai comme exemplaire (1). » Une autre fois dans le ms. Pal. lat. 1805 du Vatican, contenant les *Determinationes* de Guillaume Alnwick, nous lisons ces mots, en marge du feuillet 111ᵛ : *Istud quod sequitur est de mala reportatione* (2). Un disciple du dominicain Ambroise Sansedonius, rapporte Lecoy de la Marche, dit en parlant

taient de la bouche de Foulque de Neuilly, pour les répéter à leur tour (Jacques de Vitry, *Hist.*, liv. II, ch. VII). Et Foulque en avait agi de même tout le premier, au temps où il venait s'instruire à l'école de Pierre le Chantre et s'en retournait le dimanche redire à ses paroissiens ce qu'il avait appris dans la semaine (*Ibid.*). Jean de Saint-Gilles engageait du haut de la tribune sacrée les étudiants qui l'écoutaient, à noter ses instructions sur leur cahier, ou tout au moins dans leur cœur. C'est, en effet, de l'enseignement des écoles que cette pratique s'était étendue à l'enseignement de la chaire. L'université avait des scribes spécialement chargés d'enregistrer les sermons de ses membres : c'est d'après leurs notes qu'ont été formées tant de collections de provenance et de nature diverses, disposées sans aucun ordre, ou seulement dans celui de l'année ecclésiastique. La Sorbonne semble avoir eu le monopole de ce genre de recueils, tant elle en a légué aux siècles suivants. »

(1) A. PELZER, *op. cit.*, p. 451.

(2) IBID., p. 452-453.

de son maître : « Ses sermons n'ont nullement été prononcés par lui tels que les ont transcrits, très inexactement, des personnes incapables de supporter l'abondance et la fécondité de sa parole (1). » Nicolas Trivet se plaint lui aussi que sa pensée n'ait pas été bien comprise du reportateur : « *et dico in primis quod reportator meus non bene concepit. Non enim dixi...* (2) »

Ces exemples suffisent à nous montrer clairement comment se pose la question que les protestations de Maître Eckhart viennent de soulever, question que nous formulions plus haut en ces termes : En cas de conflit, qui devons-nous croire de préférence : l'auteur ou le reportateur? Remarquons tout d'abord, d'une façon générale, que la reportation vaut le reportateur. Il faudrait connaître, dans chaque cas particulier, la valeur intellectuelle et la puissance d'attention du reportateur. La fidélité de la reportation sera en proportion directe de l'attention. Par contre, la valeur intellectuelle du reportateur n'est pas par elle-même une garantie de la fidélité de la reportation. On a maintes fois remarqué qu'un auditeur suffisamment intelligent pour comprendre la leçon du maître ou le sermon du prédicateur, rapportait avec plus de fidélité cette leçon ou ce sermon qu'un auditeur beaucoup plus intelligent, incapable, par besoin d'activité intellectuelle personnelle, de s'en tenir uniquement à la doctrine reçue.

D'autre part, quelles peuvent être les déficiences d'une reportation? Si le reportateur écrit pendant la leçon ou le sermon, on pourra trouver dans ses notes des confusions de termes provenant de l'audition. En voici un exemple frappant dans les sermons de Tauler. Dans le sermon 56 de l'édition Vetter, nous lisons que l'âme s'appelle non seulement *sele, geist, gemüte,* mais encore *mensche* (Voir Vetter, p. 262, 10). Ce dernier terme, évidemment, n'a pas

(1) A. Legoy de la Marche, *op. cit.*, p. 329.

(2) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1230* (Bibliothèque Thomiste, V), Le Saulchoir, Kain, 1925, p. 52.

de sens. Au lieu de *mensche*, il faut lire *mens*. Mais on comprend facilement qu'un reportateur écrivant pendant le sermon ait confondu ces deux mots à l'audition.

La reportation peut être défectueuse encore par le caractère d'abréviation qu'elle a parfois. Le scribe a pu omettre certaine partie du discours, soit qu'il n'ait pas eu le temps de la transcrire, soit qu'il n'en ait pas vu l'intérêt. Ces fautes d'audition et ces lacunes peuvent occasionner des non-sens.

Par ailleurs, quand dans une reportation de sermon nous trouvons une doctrine erronée, mais exposée avec logique, je serais fortement tenté d'attribuer cette doctrine non point au reportateur, mais au prédicateur, même si ce dernier la renie. Cette protestation du prédicateur ne doit pas nous étonner outre mesure. Quoi de plus naturel qu'un conférencier se laisse emporter par son tempérament, la chaleur de l'action, sa conviction intérieure et affirme comme vraies des idées qu'un homme dans un état plus calme trouvera difficilement conciliables avec la pure orthodoxie ? Quoi de plus naturel aussi qu'un prédicateur dans le recueillement de sa cellule hésite à reconnaître comme sienne une doctrine que cependant il a véritablement soutenue? Il y a une vérité oratoire, qui n'est pas la simple vérité.

Comme on le voit, le problème que nous traitons est fort complexe ; et il faut, pour le résoudre d'une façon approximative, l'envisager sous de multiples aspects. Dans notre cas présent, il faut se rappeler qu'Eckhart n'est pas un prédicateur quelconque : c'est un maître en théologie, de l'Université de Paris. Il a une pensée personnelle, parfois difficile à saisir, et dont le véritable sens a pu échapper aux reportateurs. De plus, qui étaient ces reportateurs ? Étaient-ils des amis d'Eckhart, ou au contraire étaient-ils des hommes cherchant quelque occasion de le perdre? Je me raillierais plus volontiers à cette dernière hypothèse. Voilà quelques considérants à la décharge d'Eckhart. Mais, par contre, Eckhart apparaît

fort exagéré dans ses œuvres indubitablement authentiques. Il manque d'équilibre intellectuel ; il se laisse entraîner vers des conclusions doctrinales qui étonnent, qu'on ne peut admettre comme vraies et que cependant on ne peut taxer d'hérésie. Sa dialectique le mène; et elle le mène à des abîmes.

Après ces quelques considérations reprenons l'exemple que nous avons cité plus haut. Dans la rédaction primitive du sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum*, nous trouvons cette proposition : Il y a dans notre âme une partie absolument simple. Par conséquent seul, l'être absolument simple peut y habiter. Donc, Dieu seul — mais non point les personnes divines — pourra y pénétrer. Eckhart proteste devant ses juges et déclare qu'il n'a pas prêché pareille doctrine. Et cependant, il me paraît difficile de faire droit à cette protestation d'Eckhart. Cette doctrine est dans son style. Elle me semble véritablement porter l'empreinte du Maître. Au point de vue dialectique, elle est solidement bâtie. Ce n'est point l'œuvre d'un reportateur. Je ne l'ai point retrouvée, il est vrai, dans les mêmes termes, dans les autres œuvres d'Eckhart, sauf dans la pièce intitulée *Ein fast Kurz und gute leer* (1). En la retrouvant en termes identiques, on aurait d'ailleurs pu croire à une interpolation. Mais — ce qui est mieux — on retrouve à maintes reprises les principes qui devaient amener un dialecticien, dans l'excitation de la parole, aux conclusions que nous avons dites. Voici en effet ce que nous lisons dans le sermon *Adolescens, tibi dico, surge* : « *Ez ist ein kraft in der sêle, und niht alleine ein kraft, mêr : wesen, und niht alleine wesen, mer : ez loeset wesen, unt diu ist so lûter und sô hôch und sô edel in ir selber, daz dar în niht mac kein crêatûre, sunder got alleine der wonet dar inne. Jâ bî guoter wârheit, unde got selber der enmac dar în niht, als er nâch wîse ist. Jâ got der enmac*

(1) Voir plus haut, p. 159, n. 1.

dar în niht mit keiner wîse : got der mac alleine dar îne mit sîner blôzer göttlicher nâtûre (1). » C'est, dans ses principes, la doctrine même que nous lisons dans le sermon *Intravit Jhesus in quoddam castellum*.

En somme, si on ne peut résoudre le problème avec une certitude absolue, je serais cependant incliné à donner raison au reportateur contre Maître Eckhart. Ce qui justifierait l'insistance des juges de Cologne, inscrivant à nouveau la proposition dont nous parlons dans leur seconde accusation (2).

(*A suivre.*)

G. Théry, O. P.
Le Saulchoir.

(1) Ed. Pf., p. 258, 18 sq.
(2) Daniels, p. 59, 24. Voir plus haut, p. 158.

Saint Jean de la Croix en Sorbonne

Le 21 novembre 1924, M. Jean Baruzi, aussi habile à se mouvoir parmi les nuances les plus subtiles de la métaphysique moderne qu'à mettre en pleine valeur les ressources des méthodes les plus chères à nos temps, présentait en Sorbonne deux thèses très remarquées, fort bien documentées, vibrantes d'émotion, trahissant une longue patience, accusant un immense effort.

La patience de l'effort, dignement récompensée par le grade de docteur ès lettres avec mention très honorable, est jugée. La sentence est applaudie de tous : *in magnis voluisse sat est.*

La portée de l'effort seule est ici en cause, les deux thèses couronnées intéressant au plus haut point et la doctrine et l'influence d'un des plus grands mystiques de l'Église catholique.

La première thèse, intitulée : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'Expérience Mystique* (Paris, Alcan, in-8, VII-790 p., 40 fr.), — au premier livre, apprécie la valeur des textes mis à portée de tous par le P. Gerardo, il y a une dizaine d'années (1), — au deuxième livre, fournit les éléments d'une biographie très neuve de saint Jean de la Croix, apprenti, étudiant, Carme de la Réforme ; — au troisième livre, présente une critique littéraire du poète et de l'écrivain ; — au quatrième livre, de beaucoup le plus important, établit une « synthèse doctrinale » du mystique estimé entre tous.

(1) *Obras del místico Doctor san Juan de la Cruz*, Edición critica... con notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo, 1912-1914, 3 vol. in-4°.

La seconde thèse, sous ce titre : *Aphorismes de saint Jean de la Croix, texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andújar et précédé d'une introduction* (Bordeaux, Féret, in-8, XXIV-78 p., 10 fr.), offre un modèle d'édition critique, puis un essai d'exégèse, où se retrouve en ses grandes lignes la « synthèse doctrinale » du volume précédent.

L'auteur a si bien joint ses deux thèses l'une à l'autre, que la même recension présentera l'une et l'autre. Pour établir avec clarté les renvois nécessaires aux textes originaux, la lettre E désignera en ces pages la thèse de l'Expérience Mystique, la lettre A celle des Aphorismes, la lettre G l'édition du P. Gerardo.

Le titre de l'ouvrage principal : « Saint Jean de la Croix et le problème de l'Expérience Mystique », pouvait annoncer des travaux d'ordre très différent.

Le problème de l'expérience mystique peut être celui que l'expérience mystique, à certaines heures, pose à l'âme privilégiée dite « patiens divina » par le pseudo-Aréopagite. De fait, par ses écrits, de nos jours comme de son vivant, saint Jean de la Croix éclaire, rassure, encourage, en maître consommé. Ce point de vue du directeur de conscience averti, point de vue concret, pratique, immédiat, auquel saint Jean de la Croix s'est directement et spécialement placé, n'est pas celui de M. B. : son livre a un tout autre sens.

Aussi bien, le problème de l'expérience mystique pourrait être celui que l'expérience mystique pose à l'observateur psychologue, étudiant chez un mystique de grande envergure, tel que saint Jean de la Croix, les retentissements qu'ont en l'âme et le corps d'un serviteur de Dieu les dons les plus précieux de la grâce sanctifiante. Ce point de vue de la psychologie des saints n'est pas non plus celui de M. B.

Avec la plus grand loyauté, M. B. avoue (E., p. 709) « ne s'être pas interdit de transposer à travers le rythme de l'effort métaphysique l'amère purification de l'esprit ».

Certes saint Jean de la Croix est universellement connu pour avoir mis en lumière les *conditions* et les *profits* de l'amère purification de l'esprit. M. B. a raison de marquer par ces mots et par d'autres comme ceux-ci (E., p. 464) : « la *valeur* d'un croissant dénuement », le trait saillant de la doctrine du Saint. De même l'auteur remarque avec bonheur (E., p. 377) que « la doctrine de saint Jean de la Croix nous aide puissamment à nous poser de façon métaphysique le problème mystique ». La doctrine mystique catholique, en ses plus hauts représentants notamment, recouvre une doctrine métaphysique, la pleine et entière solution des principaux problèmes de la métaphysique, la manière dont l'être minuscule que nous sommes, de par sa nature infiniment distant de l'Être absolument parfait, du Dieu Un et Trine qui l'a tiré de rien, voit cette distance quasi comblée par une très libre intervention surnaturelle du même Dieu, Auteur de la grâce, Rédempteur, Sanctificateur, finalement se trouve ennobli sans mesure par les communications ineffables de la Miséricorde toute-puissante « qui est venue donner la vie, la donner avec abondance, *quae venit ut vitam habeant et abundantius habeant* » (S. Jean., x, 10).

Mais cette métaphysique naturelle et surnaturelle dont bénéficient dès ici-bas les vrais pauvres d'esprit, les âmes courageuses à subir toutes les exigences de l'Esprit Vivifiant, à se prêter aux purifications que veut une si haute vocation, en un mot les fidèles de la « substantielle et solide doctrine » si bien mise en lumière par saint Jean de la Croix, — cette métaphysique naturelle et surnaturelle si riche en son principe, en ses moments, en sa finale, n'est pas, tant s'en faut, « le rythme de l'effort métaphysique à travers lequel M. B. ne s'est pas interdit de transposer l'amère purification de l'esprit ».

Cet effort qui paraîtra très pauvre à son départ, plus pauvre en son trajet, est absolument pauvre à son point d'arrivée. Son point de départ est infime : l'être circonscrit que nous sommes. Son énergie est minime : le Moi, qui, se

dépouillant avec essoufflement de toutes acquisitions venues par l'expérience et par l'étude, prétend s'épanouir en vidant l'intellect de toute appréhension distincte, promet de nous conduire ainsi en ses profondeurs jusqu'à l'universel, à l'indéterminé à l'*ens communissimum et simplicissimum*, c'est-à-dire à l'incomplet, au pas-encore-réel, au moins-que-réel, considéré comme Dieu, mis en place du Très-Haut, vraiment ne se démène que pour frapper et perdre, pratiquement aboutit au suicide de la pensée dans un désert stérile, sans ressources et sans fruits.

Cette *mystique de « l'Universalisation de l'intellect »* (E., p. 110), si distante de la *mystique de la pauvreté spirituelle*, — cet effort métaphysique prôné par une doctrine jugée et repoussée par l'Église Catholique, a un nom : ses partisans les plus récents (E., p. 697, note 4) l'appellent « l'idéalisme intellectualiste ». Et c'est lui que M. B. nous déclare tout nettement avoir retrouvé en l'œuvre de saint Jean de la Croix : « un mystique tel que saint Jean de la Croix, nous dit-il (E., p. 316), sans deviner une esthétique qui est préparée par un *idéalisme* qu'il ignore, peut transcender en son rêve intérieur une philosophie à laquelle il adhère intellectuellement. » « Et bien qu'il ne se rende nullement compte de ces nuances métaphysiques modernes, Jean de la Croix nous livre non seulement une *doctrine* mais même un symbolisme qui ont une couleur idéaliste » (E., p. 321). Dans sa pensée, comme dans celle de Léon Hébreu (E., p. 109), « il s'agit de discerner une seule chose en laquelle toutes les choses de l'univers seraient jointes ». « Si l'on pouvait remonter jusqu'à cet instant indivisible où il a systématisé au fond de son être la vision obscure du monde, on atteindrait sans doute le plus riche moment de sa recherche intérieure » (E., p. 313).

Oui, tel est bien le sens du titre adopté. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'Expérience Mystique* signifie, à n'en pas douter, saint Jean de la Croix confirmant de son autorité la valeur de l'idéalisme intellectualiste comme principe et facteur de l'expérience mystique.

Comment donc M. B. a-t-il cru légitime de « *transposer* » en est-il venu à tirer de leur milieu premier, de la « substantielle et solide doctrine de la pauvreté spirituelle », les grands traités du Saint, pour les mettre au service de l'idéalisme le plus récent, le plus délié ? C'est que, pour M. B., leur milieu soi-disant premier n'est pas leur vrai milieu, le milieu postulé par eux. L'auteur a *transposé*, il l'avoue, mais *transposition* en l'espèce, comprenons-le, n'est que restitution, restauration, remise au point. Saint Jean de la Croix fut gêné, impuissant aussi ; M. B. plus librement que le Saint et plus profondément, accorde à la pensée vraie du mystique tout son sens et toute sa verdeur. Il n'a pas d'autre but : il s'en explique ouvertement.

A chaque page nous voyons que si l'auteur a *transposé*, c'est qu'il s'est trouvé tout ensemble grandement séduit, gravement choqué, puissamment convaincu ; — séduit par un symbole et des formules, qui pris à part, étudiés en eux-mêmes, peuvent convenir à plusieurs usages ; — choqué par des « schémas d'école » (E., p. 128, 129, 467 ; A., p. XXIII, 66, etc...) acceptés sans critique ; — finalement convaincu par le mauvais état des textes (E., livre 1er), la dissimulation des sources (E., livre 2e), le déguisement de la pensée, l'insuffisance de l'analyse (E., livre 3e), qu'un pressant devoir s'imposait, le devoir de mettre en son jour légitime une pensée qui par manque de culture, timidité, prudence aussi, s'était imparfaitement explicitée elle-même.

Avant tout, le symbole de la nuit a *séduit* M. B. « Tout se passe, nous dit-il (E., p. 313), comme si le symbole de la nuit avait été choisi pour que pussent être fondues, en une unité supérieure, les plus riches diversités de l'expérience mystique. » — « Le symbolisme nocturne possède en lui-même, et indépendamment des notions qu'il recouvre, une valeur métaphysique » (E., p. 322). — « Par-delà ses significations élémentaires, la nuit dit l'absorption de l'être apparent dans l'être réel. Les choses, les êtres, les pensées, si nous les envisageons en leurs modalités exté-

rieures, ne sont pas et la nuit nous délivre... le symbolisme nocturne est donc un symbolisme cosmique, et Jean de la Croix n'a pas besoin de faire appel à d'autres images pour décrire la région nue où sa contemplation se perd » (E., p. 323). — « Jean de la Croix a su choisir un symbolisme systématique, par lequel toute une intuition du monde se traduit. Et c'est là un fait unique dans l'histoire de la mystique » (E., p. 322).

Même enthousiasme pour des mots comme ceux-ci : « le substantif *nada*, l'adverbe *nada*, le substantif *abismo*, le substantif *todo*, les adjectifs *abismal* et *abisal*, le substantif et l'adjectif *vacío* ; puis ces mots entre lesquels s'établissent de vivants rapports, *camino*, *modo*, *término*, *el no saber*, résument, en sa qualité métaphysique et en sa plus vaste abstraction, le paysage de Jean de la Croix. Le rien, l'abîme, les pensées abyssales, le vide, le chemin sans mode, le non-savoir, Jean de la Croix se complaît sans doute en la rêverie qu'évoquent en lui ces mots immenses » (E., p. 319).

Même admiration pour les fameux *versillos del Montecillo* : « Jean de la Croix, lisons-nous (E., p. 447), nous veut faire comprendre de façon concrète comme le tout est dans ce rien. Et il confie, en des maximes très denses, le dénuement qu'il nous demande d'entendre d'abord selon l'ordre sensible, en attendant qu'il nous l'explique selon l'ordre spirituel... Écoutons-en l'étrange et puissante musique :

Pour arriver à goûter tout, ne désire avoir goût en rien.
Pour arriver à savoir tout, ne désire savoir quelque chose en rien.
Pour arriver à posséder tout, ne désire posséder quelque chose en rien.
Pour arriver à être tout, ne désire être quelque chose en rien.
Pour arriver à ce que tu ne goûtes pas, tu dois aller par où tu ne goûtes pas.
Pour arriver à ce que tu ne sais pas, tu dois aller par où tu ne sais pas.

Pour arriver à ce que tu ne possèdes pas, tu dois aller par où tu ne possèdes pas.
Pour arriver à ce que tu n'es pas, tu dois aller par où tu n'es pas.

. . . . . .

Quand tu t'arrêtes en quelque chose, tu cesses de te précipiter dans le tout.

L'auteur a été incontestablement séduit par les symboles, mots et formules relatifs au non-goûter, au non-savoir, etc... Mais pourquoi ces textes et leurs pareils ont-ils été les seuls, ou à peu près les seuls, à frapper, à tenter, à séduire? C'est que pris individuellement, matériellement, abstraction faite du rôle tout négatif qu'ils ont dans l'ensemble de la doctrine du Saint, ils semblaient détailler, depuis trois siècles, le moment principal du rythme de l'effort métaphysique, le moment de *l'aspiration à la ruine de la vie sensible et de l'entendement normal*, si cher à nos néo-idéalistes.

Pour eux, « métaphysique et mystique ne se rejoignent que si nous nous attachons à l'intuition du monde elle-même... Si nous interprétons métaphysiquement la mystique, l'accent doit être mis sur une nouvelle intuition du monde » (E., p. 396 en note).

Et pourquoi une nouvelle intuition du monde? « Les données sensibles, envisagées en elles-mêmes, n'ont pas de valeur » (E., p. 405). — « Les choses, en tant qu'elles se maintiennent isolées et fragmentaires, ne sont pas ou échappent à notre regard » (E., p. 379). — « Les êtres et les choses (tels du moins que nous les apercevons) ne sont rien; en eux pourtant est une vérité, mais substantielle, que nous ne pénétrerons que de notre regard divinisé » (E., p. 400).

Comment donc le regard est-il divinisé? « La formation spirituelle s'élabore, par-delà toute donnée conçue ou perçue, dans le non-savoir » (A., p. 71). — « Le mode divin est ce qui est sans mode appréciable à notre nature »

(E., p. 663). — « L'au-delà de notre raison sera atteint par une négation de toute notre activité rationnelle » (E., p. 460). — « Le surnaturel n'est plus dès lors conçu en fonction d'un phénoménisme supra-sensible, il ne doit apporter aucun donné nouveau, il exclut notre manière d'éprouver et de comprendre, il est le règne du non-savoir » (E., p. 465). — « Le seul surnaturel, en dernière analyse, est le Dieu sans mode; l'âme déifiée est une âme déprise de tout ce qui n'est pas le Dieu sans mode. Mais cette essence secrète est la nôtre, et le dépouillement auquel nous nous condamnons traduit la poursuite de notre être profond » (E., p. 573). — « Si je veux retrouver l'être profond, je dois exiger que l'âme n'accepte plus rien du monde » (E., p. 406). — « Renoncer aux choses est une dilatation, non une limitation de l'être » (E., p. 427). — « Par ce refus même, l'appétit nous conduit jusqu'au tout » (E., p. 415). — « L'âme se libère des conditions mentales qui la lient, et dans cette épreuve d'une solitude envahissante, croit s'insinuer dans le tout » (E., p. 464). — « Toute affirmation d'ordre dogmatique, même celle de l'Être total, apparaît comme secondaire à côté de *cette aspiration à la ruine* de la vie sensible et de l'entendement normal » (E., p. 464). — « En cette région nue, se crée en nous un univers nouveau, riche de tout ce qui n'est pas notre monde » (E., p. 319). — « Ce sont les choses en elles-mêmes, d'abord rejetées dans la nuit, qui se réabsorbent dans l'âme, sont découvertes en Dieu, et sont aimées passionnément en leur grandeur » (E., p. 708). — « Ce monde, qui était la multiple projection de mon Moi complexe, devient la projection de mon Moi dépouillé » (E., p. 442).

Nous n'étonnerons personne en affirmant de toutes nos forces que jamais pareille aspiration à la ruine n'a soutenu les symboles, les mots et les maximes de saint Jean de la Croix.

A l'exemple du divin Maître, qui a eu pour premières paroles en son sermon sur la montagne : « Bienheureux

les pauvres d'esprit, le royaume des cieux est à eux », saint Jean de la Croix célèbre une pauvreté, mais la pauvreté spirituelle, et ne la chante pas pour elle-même, mais pour les biens qu'elle seule assure.

Au début de ses œuvres (G., I, 29-33) se trouve un long prologue dont voici la finale : « Ici rien ne flattera les tendances et les goûts de ces gens d'oraison qui veulent aller à Dieu par les douceurs : on n'y trouvera qu'*une doctrine substantielle et solide* à l'usage de quiconque cherche à réaliser le dénuement d'esprit exposé dans ces pages. Mon principal dessein n'est donc pas de parler *à tous*, seulement à quelques âmes, frères et sœurs du saint Ordre de la primitive observance du Carmel. Je cède à leur prière; par grâce, Dieu leur fait prendre l'étroit sentier de la montagne. Déjà bien dégagées des choses du siècle, ces âmes entendront mieux cette doctrine du dénuement d'esprit. »

La substantielle et solide doctrine ainsi promise ne tient pas dans une définition. La pauvreté spirituelle a ses degrés, elle a aussi ses fruits.

Le traitement divin qui nous rend pauvres à fond, le *traitement ruineux* peut-on dire, se lit au second livre de la *Nuit obscure*, du chapitre 3e au 24e. Mais « la voie de la pauvreté sur laquelle Dieu choisit les siens » — « elegi te in camino paupertatis » (Isaïe, XLVIII, 10) — est bien plus étendue.

Un *traitement préparatoire*, à partie double, doit permettre au sujet de subir le traitement ruineux : « une médecine si forte et si pénible, dit saint Jean de la Croix, requiert un patient à ce point préparé, que si les puissances moindres de l'âme n'ont *d'abord* corrigé leur faiblesse, *puis* acquis une certaine force en Dieu par un doux et savoureux commerce entretenu par la suite avec sa Majesté, jamais la nature n'aura la vigueur ni le pouvoir de l'endurer (1). » *Ce commerce doux et savoureux aux puissances*

(1) « Para tan fuerte y dura purga es menester disposición tan grande que sin haber reformádose antes la flaqueza de la parte infe-

moindres de l'âme est indiqué aux deux premiers chapitres du second livre de la *Nuit obscure*. La *correction de la faiblesse des mêmes puissances de l'âme*, antérieure à ce bon temps, est la matière des sept derniers chapitres du premier livre du même ouvrage.

Ce traitement préparatoire ne peut être premier. La créature est si fragile que l'Esprit-Saint a lieu de craindre se défection, dès que la correction commence. Un *traitement préventif*, fait de caresses et de douceurs, rappelé au cours des sept premiers chapitres de la *Nuit obscure*, a pour effet de prévenir l'âme contre un recul possible dès la première sécheresse, lui donnant un peu d'endurance par le détachement radical vis-à-vis des biens d'ici-bas.

Enfin, note saint Jean de la Croix aux premières lignes de son traité (1), Dieu attend, pour donner ces douceurs préventives, que l'âme se soit résolument dévouée, décidément offerte, ait expérimenté le *changement d'axe*, la « determinada conversión ».

Le premier avantage de la *substantielle et solide doctrine de la pauvreté spirituelle* est donc de préciser les cinq étapes de la voie de la pauvreté et d'en apprécier la valeur : — 1° *la determinada conversión* (G., II, 6), la résolution ferme et courageuse d'appartenir à Dieu est une grande victoire de la grâce, elle n'est pas encore la sainteté. — 2° *las dulzuras* (G., I, 33, 124 ; II, 7, 26-27), les caresses et douceurs, venues de Dieu aux âmes, qui ont fait quelques sacrifices pour n'être plus qu'à Lui, ne sont pas à considérer comme la compensation du premier abandon, ni ne suffisent en aucune sorte à procurer l'union ; elles sont en vue du dénuement total, prélude nécessaire de l'union, la

rior, y cobrado fortaleza en Dios por el dulce y sabroso trato que con el despues tuvo, no tuviera fuerza ni disposición el natural para sufrirla » (G., II, 56).

(1) « Es pues de saber que el alma, despues que determinadamente se convierte á servir á Dios, ordinariamente la va Dios criando en espiritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno » (G., II, 6-7).

première précaution divine; elles sont uniquement faites pour donner un peu d'endurance à l'âme qu'elles rendent foncièrement détachée des biens du siècle. — 3° la sécheresse qui succède dans le but de réaliser *cierta reformación y enfrenamiento del apetito* (G., II, 56), une certaine correction de la faiblesse des puissances moindres de l'âme, la sécheresse directement produite par Dieu, qui, donnant à l'âme des dons meilleurs, la laisse sans les méditations faciles et goûts sensibles, cette sécheresse passive, loin de faire peur à l'âme et de lui faire crier à l'abandon, devrait être accueillie comme une bénédiction et l'annonce lointaine du grand jour. — 4° quand viendra l'heure de *la bonanza* (G., II, 56), ce commerce spirituel, dont bénéficieront les puissances moindres de l'âme, ne devra pas faire illusion ni induire en erreur; son œuvre est uniquement de détacher à fond ces puissances moindres de toute consolation sensible, en leur faisant goûter autant qu'elles peuvent des faveurs supérieures, les faveurs spirituelles accordées aux puissances majeures; son œuvre est simplement de rendre solidaires l'un de l'autre les deux groupes des puissances de l'âme, dans le but d'assurer à cette âme avec une parfaite unité une très grande endurance en vue de la nuit noire qui vient; il ne faut pas en exiger plus qu'elle ne doit donner, en jouir éperdument, perdre dans les délices son courage et sa flamme. — 5° enfin, *la aniquilación* (G., I, 125; II, 113), la détresse causée par Dieu, manifestant de plus en plus à l'âme, d'une manière vivante, la distance qui sépare de la Charité Infinie sa misère et son peu d'amour, cette pauvreté sans ménagement, « suma desnudez » (G., I, 27; II, 55), cet abaissement sans soutien, « suma humildad » (G., I, 125), est la voie de l'amour « en amores inflamada », du bonheur « dichosa ventura », de la délivrance « sin ser notada », de la paix « mi casa sosegada », et la voie la plus sûre « y segura », la mieux tracée « la secreta escala », la mieux gardée « en celada »; elle doit être supportée et saluée non pas comme une épreuve simplement promise, possible,

accidentelle, mais comme le « medio propio y adecuado » (G., II, 55), le moyen propre et proportionné, qui conduit à l'union divine, comme le bain souverainement efficace où l'âme perd ses scories, toutes les taches du vieil homme (G., II, 53), comme « la noche encubridora de las esperanzas del dia » (G., II, 79), la partie de la nuit qui donne l'espérance du jour.

Tels sont les degrés de la pauvreté spirituelle; la *Montée du Carmel* n'en énumère pas d'autres. Cet ouvrage, qui n'est plus comme la *Nuit obscure* l'exposé de phases successives, mais est à rédaction systématique comme un compendium de droit ou de morale, détermine simplement la conduite pleine de foi, que l'âme loyale doit tenir, d'un bout à l'autre de la voie de la pauvreté spirituelle, en présence de toutes les richesses possibles, qu'elles relèvent des sens (livre 1er), de l'intelligence (livre 2e), de la mémoire ou de la volonté (livre 3e).

Le second avantage de la substantielle et solide doctrine donnée par saint Jean de la Croix sera de déclarer aux vrais pauvres d'esprit le terme de leur voie douloureuse, le fruit de leur labeur, les heures du jour enfin levé. Les cinq étapes du « caminus paupertatis » coïncident assez exactement, pour saint Jean de la Croix, avec la langueur profitable, « *languere utiliter* », avec le premier des dix degrés d'amour empruntés à l'opuscule *de dilectione Dei et proximi* (G., II, 112-119). Ce degré donne accès aux autres, que célébreront les strophes du *Cantique spirituel* et de la *Vive Flamme d'amour*. La langueur profitable permettra :

la recherche incessante, « *quaerere incessanter* » (G., II, 84-96 ; Cantique (1), strophes 1-2)
le travail sans relâche, « *operari indesinenter* » (Cantique, str. 3, ℣ 1-2)
la patience indomptable, « *sustinere infatigabiliter* » (Cantique, str. 3, ℣ 3-5)

(1) Il s'agit ici de la première rédaction du Cantique ; cf. G., II, 493-613.

le désir impatient, « *appetere impatienter* » (Cantique, str. 4-11)
la course rapide, « *currere velociter* » (Cantique, str. 12-23)
la passion audacieuse, « *ardere vehementer* » (Cantique, str. 24-26)
l'union inamissible, « *stringere inamissibiliter* » (Cantique, str. 27-36)
l'incendie délicieux, « *ardere suaviter* » (Cantique, str. 37-39, et la Vive Flamme).

le dixième degré, la ressemblance parfaite, « *assimilari totaliter* », est le secret du ciel, ajoute le Saint.

Appauvrissement progressif et embellissement progressif sous l'influence divine chantée aux Livres saints : « pauperem facit ... et ditat » (I Rois, II, 7-8). La contemplation spirituelle, mystique, infuse, est très précisément l'attitude de l'âme « patiens divina » que Dieu appauvrit de la sorte avant de l'enrichir, que Dieu enrichit de la sorte quand il l'a appauvrie. Elle répond pleinement à la définition donnée par saint Thomas : « simplex intuitus veritatis », elle est le face à face pur, sans mélange, avec la vérité souveraine qui est que Dieu est infiniment saint, l'homme radicalement rien : « Je suis Celui qui suis, tu es celle qui n'est pas », a-t-il été dit à sainte Catherine de Sienne.

Bien des âmes ont besoin de savoir que la contemplation mystique et salutaire, face à face douloureux pendant de longues années, répond à des lumières de pauvreté, de sécheresse, de détresse et d'angoisse, avant de répondre à des lumières de paix et de sérénité. Le point capital de l'œuvre de saint Jean de la Croix, le fort de sa méthode est la mise en lumière de la valeur essentielle des deux périodes où l'âme se voit tentée de reculer, de déserter, de se soustraire à Dieu. Directeur expérimenté, ange gardien divinement inspiré, le Saint mit tout son zèle à faire connaître et apprécier les deux instants les plus troublants de la voie spirituelle. Avec le plus grand soin il a montré aux âmes, qui sous l'action divine traversent ces deux gorges

ténébreuses, que la sécheresse passive du *traitement préparatoire* et la détresse passive du *traitement ruineux* ne sont pas des épreuves simplement possibles, mais les étapes successives et décisives du chemin droit et sûr de l'union parfaite avec Dieu.

Voilà pourquoi saint Jean de la Croix a tant insisté sur les deux principaux aspects de la pauvreté spirituelle. Mais, on ne saurait trop le redire, si le Saint admet en la *Montée du Mont Carmel* un heureux *choix* de l'âme, qui répond aux avances divines par l'abandon le plus complet de tout bien inférieur de la terre ou du ciel, s'il admet en la *Nuit obscure* une douloureuse descente en notre misère humaine et personnelle sous une lumière spécialement vive et d'origine divine, s'il admet aux traités du *Cantique spirituel* et de la *Vive Flamme d'amour* la plus exacte docilité à suivre une route, qui nous échappe mais que trace en une science infaillible un guide très clairvoyant, très attentif et très prudent, Dieu, nulle part (que nous sachions) le Saint n'admet un seul instant une *aspiration à la ruine* à quelque degré comparable avec celle de l'idéalisme.

Loin d'admettre un « oubli des êtres et des choses », obtenu « par décision théorique » au sens idéaliste (cf. E., p. 400), saint Jean de la Croix (G., I, 156-166) avec une logique implacable impose le devoir de ne quitter la méditation qu'au temps de la contemplation, temps décidé par Dieu, discernable à trois signes (G., I, 153-163; II, 28-32), et le devoir de retourner à la méditation, la contemplation prenant fin.

Mais l'auteur sacrifie aisément les trois signes « conservés pour se conformer à des schémas offerts » (cf. E., p. 305, 487 sqq.), et se déclare *gravement choqué* des « pauvretés que léguaient à saint Jean de la Croix des influences non critiquées, qui l'enlisaient en une basse notion de la méditation » (A., p. XXIII). A son avis, « saint Jean de la Croix ne s'est pas élevé à une notion de la méditation religieuse qui fût satisfaisante pour l'esprit » (A.,

p. 77); « la méditation telle qu'il la laisse deviner n'a rien de commun avec la pensée » (E., p. 392). « L'expérience mystique dépasse, croit-il, la pensée normale, mais cette pensée normale n'aura jamais été explorée en sa vraie qualité » (E., p. 393); « c'est là l'*erreur fondamentale* dont ne triompheront jamais les mystiques qui se seront attachés à une méditation ainsi comprise. Ils se jugeront au-delà de l'intelligence discursive, alors qu'ils auront seulement brisé un exercice où le psychologue ne discerne aucune des données de la méditation proprement intellectuelle » (E., p. 389). M. B. eût voulu que saint Jean de la Croix édifiât « une spiritualité qui, choisissant le fait central de la pensée, dépassât les oppositions entre le discours et la contemplation, oppositions dont ne se libèrent pas les Mystiques et dont il n'a pas lui-même triomphé » (A., p. XXIV). « C'est là le plus grand manque en son système : nous ne trouverons pas, en-deçà de sa mystique, une notion vraiment élaborée de la méditation. Mais d'où lui viendra ce concept bâtard qui ramènera la méditation à une voie du sens et de l'imagination? » (E., p. 93).

Aisément le concept « bâtard » se prouverait légitime. Mieux vaut pourtant faire remarquer que plus la méditation paraît grossière à M. B., plus il lui est facile de voir que saint Jean de la Croix s'éloigne à belle distance de l'*aspiration à la ruine*, puisque le Saint impose avec force le retour à cet exercice jugé « grossier, vulgaire », et préfère nous y voir livrés que de nous voir inoccupés en l'absence du travail divin. Car il n'est que deux cas possibles, affirme-t-il : l'homme travaille avec Dieu par la méditation, ou l'homme reçoit de Dieu par la contemplation (G., I, p. 156; II, p. 656).

En réponse à ce rythme, M. B. tient le sien : au premier temps, la pensée normale s'occupe des apparences; au deuxième, par décision théorique, l'intellect se dépouille. Et de la sorte, à la mystique ancienne *de la pauvreté spirituelle* causée par une lumière divine qui travaille pour enrichir l'âme, s'opposera, d'un bout à l'autre des deux

thèses, la mystique nouvelle *de l'universalisation de l'intellect*, dernier effort de la pensée normale qui se défait elle-même.

Pareille opposition, manifeste et constante, fait songer, toutes proportions gardées, aux remarques d'un illustre champion de la théologie positive sur la manière d'étudier un Docteur. « Dans quelques traités théologiques de la grâce, dit le P. de Régnon (*Études sur la sainte Trinité*, I, p. 44-45), je vois que l'on confirme une thèse par deux ou trois phrases très courtes de saint Augustin. Mais je constate à la suite cinq ou six pages d'objections qui sont tirées du même Docteur, et dont on ne se débarrasse qu'à force de distinctions et de sous-distinctions. Ce contraste me laisse inquiet; j'ai peine à croire que saint Augustin ait conçu la Vérité sous la formalité de la thèse proposée. C'est faire aux Pères de l'Église une injure gratuite que d'entourer leur enseignement de tant d'explications. Leur génie était certainement de force à se suffire et à s'exprimer clairement. Abandonnez respectueusement un Docteur, si vous jugez qu'en un point il s'est trompé. Mais retenez bien ceci : vous ne serez certain d'avoir compris sa doctrine, que si vous estimez, en le lisant, qu'il ne pouvait s'exprimer plus clairement qu'il ne l'a fait. »

Sans doute, ce n'est pas « à force de distinctions et de sous-distinctions » que M. B. « se débarrasse des objections tirées de son Docteur ». En bloc il les écarte; les conclusions des trois premières parties lui en ont comme donné le droit : elles l'ont *puissamment convaincu* de la nécessité de dépasser toutes objections, et du devoir de *transposer*. En fin de la troisième partie, par exemple, nous lisons (E., p. 362) : « Jean de la Croix n'a pas été un souverain *analyste* de ses états, et dans ce recul devant certaines possibilités de l'*analyse* psychologique s'inscrit sans doute sa plus grande limite..., des habitudes élémentaires l'empêchaient d'adhérer à la fraîcheur de son génie, il n'a pas été, de sa pensée lyrique, un *interprète* sans défaut ». Qu'est-ce à dire? « Il a *infléchi* vers un édifice scolastique

qu'il admirait, la contemplation qui s'élaborait en lui. Il n'a pas songé à construire en quelque sorte d'un même mouvement une pensée mystique neuve et une philosophie neuve » (E., p. 129) apparemment, celle de l'idéalisme. Voilà pourquoi « on discerne comme une disproportion entre l'audace de sa pensée et la technique dont il dispose » (E., p. 146); « son expérience n'atteint pas la technique philosophique qu'il utilise » (E., p. 128).

Et non seulement on nous dit : « Son vocabulaire n'est pas entièrement moulé sur l'expérience qu'il découvre en lui » (E., p. 371), mais l'étude des textes, fort bien menée d'ailleurs en la première partie, conduit l'auteur à une conclusion assez surprenante : « la pensée de Jean de la Croix nous est arrivée mutilée et déformée » au point que « l'intuition fondamentale n'y est pas aisément discernable » (E., p. 453). Cette conclusion, un prochain article l'établira, dépasse de beaucoup les prémisses. Toutes les éditions des œuvres du Saint ont été imparfaites ; la dernière, celle du P. Gerardo, malgré ses avantages, laisse fort à désirer, mais aucune d'entre elles ne s'est montrée tellement insuffisante que la pensée maîtresse du Saint n'y ait été aisément discernable. Les grandes lignes de la « pauvreté spirituelle » sont restées si nettes et si pures que, depuis l'édition princeps imprimée en 1618, elles ont toujours été visibles.

De même, malgré tous ses mérites, la deuxième partie de la thèse principale, par ses conclusions trop hardies, fait une impression regrettable, à coup sûr inexacte et compromettante. Inexacte, saint Jean de la Croix ne sut jamais dissimuler; compromettante, les mystiques des bords du Rhin ne furent pas tous répréhensibles. Nous lisons (E., p. 140) : « Que son symbolisme et son allégorisme (il s'agit du symbolisme et de l'allégorisme de notre Saint) aient été partiellement inventés pour permettre à une construction audacieuse de s'exprimer *selon des voies que ne pourrait discerner un œil vulgaire*, l'hypothèse est très vraisemblable. Et l'on serait tenté de supposer que ce

souci de cacher le secret de la pensée créatrice s'est étendu jusqu'à une *dissimulation des sources*. » Saint Jean de la Croix « savait que son système était hardi, et peut-être pensait-il que des sources, qui eussent l'apparence de sources théologiques communes à tous, rendraient moins aisées les accusations d'hétérodoxie » (E., p. 136). Mais, ajoute l'auteur (E., p. 150), « puisque les institutions pseudo-taulériennes nous apportent une technique de la foi nue qui se retrouve partiellement chez Jean de la Croix, puisque les Institutions elles-mêmes sont alléguées par José de Jesús-Maria au moment où il expose particulièrement la doctrine de Jean de la Croix, l'hypothèse d'une lecture directe, par Jean de la Croix, des Institutions et *d'une manière générale des œuvres germanico-flamandes* traduites en latin, n'apparaît plus comme illégitime. C'est là un résultat considérable ». La note de la même page souligne : « C'est la seconde conclusion, bien plus que la première, que nous devons considérer comme précieuse. Peu nous importerait que Jean de la Croix eût pu étudier la compilation pseudo-taulérienne, si nous n'avions en même temps de grandes raisons de supposer *une étude de la mystique germanico-flamande en général* », considérée par l'auteur comme une première ébauche de l'idéalisme nouveau.

Au XIV^e^ siècle, pourtant, chez les mystiques spéculatifs rhénans, il n'y eut pas que des symboles forcés, des expressions risquées, des pensées téméraires. Ruysbroeck l'Admirable, l'un des plus grands d'entre eux, a fort bien distingué, avec la franchise de son temps, les mystiques irrépréhensibles de ceux qui sont tentés d'*universaliser l'intellect*. « Aujourd'hui, nous dit-il au livre des Sept Clôtures (chap. 14^e^, trad. des Bénédictins de Wisques, p. 197-198), on rencontre d'autres hommes qui s'imaginent être parfaits, qui cependant diffèrent en tout des précédents. Ce sont ceux qui, au moyen d'une sorte de vide, de dépouillement intérieur, d'affranchissement d'images, croient avoir découvert une manière d'être sans mode, et

s'y sont fixés sans l'amour de Dieu. Aussi pensent-ils être eux-mêmes Dieu; car ils se trouvent sans amour, sans forme, sans images, sans connaissance et étrangers à toute vertu. Quant aux sacrements et aux pratiques de la sainte Église, les jeûnes, les veilles, les prières, les chants et les lectures, comme aussi les ordres religieux et leurs règles, les saintes Écritures et tout ce que les Saints ont pratiqué depuis le commencement du monde, tout cela ils l'estiment comme peu de chose et de nulle valeur; car ils sont élevés à un état de non-savoir et d'absence de modes auquel ils s'attachent : et ils prennent cet être sans modes pour Dieu. Et comme ils n'aiment pas Dieu et possèdent le repos dans l'être sans modes, ils se figurent que dans l'éternité disparaîtra toute hiérarchie de vie et de récompense, toute distinction, et qu'il n'y demeurera rien autre qu'un seul être essentiel, éternel, sans distinction personnelle entre Dieu et les créatures. Et c'est bien là l'impiété la plus insensée et la plus perverse qui fut jamais parmi les païens, les juifs ou les chrétiens. » A l'école de Ruysbroeck l'Admirable, saint Jean de la Croix n'eût certainement pas échangé « *la substantielle et solide doctrine de la pauvreté spirituelle* » contre l'idéalisme naissant.

Nous savons pour quelles causes l'auteur a *transposé*, a édifié une synthèse doctrinale absolument nouvelle, où n'apparaissent ni les proportions voulues par le Saint, ni même les matériaux choisis et façonnés par lui. En présence des effets de la transposition, il nous faut à présent conclure qu'en fait les deux thèses couronnées ne font nullement saisir ce qui en la doctrine du Saint est *premier, foncier, décisif*.

Ce qui est *premier*, pour saint Jean de la Croix, n'est en aucune façon la « Négation » dite « initiale », qui ouvre la quatrième partie de la thèse principale. Est premier, nous l'avons vu plus haut, le « changement d'axe », *determinada conversión*, suivi de *las dulzuras*, douceurs interrompues par le début de *la sécheresse passive*, quand Dieu versant en l'âme des dons meilleurs, connus de la seule partie

supérieure de l'âme, n'aide plus le sens. Le premier livre de la *Montée du Carmel* ne décrit pas un effort auquel on se décide brusquement (E., p. 397), mais la seule *réaction* loyale de l'âme fidèle soumise à la sécheresse passive : s'accommoder à Dieu, se prêter, se confier, ne plus regarder en arrière, ne plus tenter de s'accrocher aux restes des premiers discours, aux occasions des premiers goûts, discours et goûts sont périmés. Suivant l'énergique expression du Saint, un *troc* est survenu (G., II, 32, 56), quelque chose est changé (G., II, 27, 31) ; il faut en tenir compte, s'accorder, s'adapter à Dieu, et ainsi avancer. Aussi est-ce avec la plus grande surprise que nous lisons ceci : (E., p. 277-278) « *peu importe* qu'il (S. Jean de la Croix) s'imagine y parvenir par une action de Dieu en lui » — (E., p. 467) « Certes Jean de la Croix nous dit que l'être surnaturel ne nous est communiqué que par amour et par grâce... mais la communication par grâce est un *effet* du dépouillement entrepris... en définitive, l'union s'accomplira par suite d'un *lien de causalité interne*, et *sans qu'il y ait à faire appel à une intervention arbitraire.* » Il n'est pas possible de maintenir ici le « *peu importe* » ; ce serait combattre ouvertement les affirmations les plus fréquentes et les plus claires de saint Jean de la Croix ; ce serait nier le caractère le plus constant de la mystique catholique : elle requiert, tous les théologiens l'affirment, une action réservée à Dieu, à jamais réservée à Dieu.

Il n'est pas moins pénible de rencontrer pareille déclaration (E., p. 404) : « Jean de la Croix nous invite à une *aperception mystique*... telle fut la plus haute peut-être des découvertes de Jean de la Croix. Il crut en l'efficace d'une *aperception régulatrice*... Le terme d'aperception n'est pas employé ici arbitrairement. Et cet appel à une terminologie kantienne est destiné à montrer qu'il y a, chez Jean de la Croix, un effort pour poser d'abord la condition de toute expérience mystique possible, condition à laquelle se devront soumettre successivement nos sensations, nos pensées, que celles-ci soient *naturelles* ou, au contraire,

d'apparence surnaturelle. » Non, l'originalité de saint Jean de la Croix n'est pas due à une découverte, de saveur plus ou moins kantienne : le Saint résume en ses écrits le meilleur des plus grands mystiques catholiques. Son originalité est uniquement d'avoir souligné, plus qu'aucun de ses devanciers, le caractère profondément logique et de la nuit passive et de la nuit active : l'une et l'autre, dit-il, s'imposent à raison de *la qualité de plus en plus surnaturelle* des nouveaux dons de Dieu (G., I, 106-107). Voilà ce qui en sa doctrine est et demeure *foncier*. — *La première nuit passive* suit le troc signalé plus haut : alors, dit saint Jean de la Croix, Dieu ne donne plus au sens le lait et les caresses, discours faciles et goûts sensibles, mais bien le pain des forts (G. II, 38), « la sabiduria y noticia amorosa, pasiva, secreta, ociosa, pacifica, satisfactoria », nourriture inaccessible à la partie sensible de l'âme, devenue sèche et toute pesante. — *La deuxième nuit passive* vient d'un don mille fois plus relevé au-dessus de la nature, d'un divin feu d'amour, causant en l'âme un amour de grande énergie, principe d'une lumière *secrète* (indépendante de nos puissances), *obscure* (plus haute que nos puissances), et *affligeante* (manifestant à l'âme deux contraires, l'humain et le divin, qui se révèlent chez elle et l'âme voit sa misère, qui se combattent chez elle et l'âme se sent briser). L'âme est en pleine détresse sous le grand don de Dieu, elle se croit perdue sans retour, elle en rugit, absorbée dans son mal, et pressée par l'amour qui toutefois la soutient. Il y aura bien des répits où l'âme trouvera joie et repos, estimera l'hiver terminé; seule une racine gênera sa liesse. La torture reviendra, et l'âme désespérera encore. Elle ira par monts et par vaux aussi longtemps que Dieu voudra et qu'elle aura à purifier. Plus la lumière croîtra, plus l'âme en pâtira : la souffrance vient d'un don meilleur, de plus en plus surnaturel. — *La nuit active*, en ses deux parties, obéit au même rythme. Parce que la préparation subie est divine, l'âme se débarrassera du non-spirituel, et ne s'embarrassera pas du spirituel (G., I, 27). Elle lais-

sera, comme le veut le Montecillo (G. I, 25 bis), le repos, la science, l'honneur, la liberté, le goût, tous biens de la terre, parce que le surnaturel dépasse la nature, et que plus les faveurs sont fines, plus elles échappent aux sens ; elle laissera le savoir, la consolation, les joies, la sécurité et la gloire, tous biens du Ciel, parce que le surnaturel est meilleur que tout retentissement en la nature des communications surnaturelles. « Pareilles au feu qui brûle par son application avant toute réaction », ces communications obtiennent par elles-mêmes un effet qu'une réaction ultérieure indiscrète va jusqu'à compromettre et ruiner (G., I, 139-140, 141, 170-172, 178-180, 243, 254, 262, 265-266, 301-303).

Reste ce qui est *décisif*. Sur ce point nous lisons : « La Foi en son essence est une sorte de catégorie mystique, et *tout s'accomplira grâce à elle*. Foi que toute formule trahirait et que ne circonscrit pas un dogmatisme » (E., p. 456, 301). — « C'est d'une attitude en face du monde que *doit dépendre tout le reste*, et non de telles démarches particulières » (A., p. 68). « Ce n'est pas d'actions multiples, ni d'une spiritualité réduite à une ascèse que nous pouvons *attendre la perfection*, mais d'une attitude d'ensemble en face du monde » (A., p. 75). « Par la négation de tout désir particulier, par la suppression de toute appréhension distincte, nous nous absorbons en un Dieu incompréhensible » (A., p. 47). Bref, la Foi « effort pour nous promouvoir au-delà de toute manière d'être » (E., p. 471), sans dogmes et sans vertus, « est considérée comme devant nous faire entrer en Dieu ». « La religion de Jean de la Croix est donc nettement intérieure » (A., p. 44) ; « Jean de la Croix est moins éloigné qu'on ne le pourrait croire de l'*attitude protestante essentielle* » (A., p. 37). A de pareilles allégations le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix offre le plus complet démenti. Au *Cantique spirituel*, nous voyons l'âme fidèle « sortir de toutes choses et d'elle-même » (G., II, 504-505), monter les neuf degrés d'amour, franchir toutes les étapes de la

voie spirituelle; comment n'y pourrait-on saisir, mieux que partout ailleurs, l'élément décisif de ses progrès, de son succès?

Cet élément est bien la Foi, mais la Foi « dont le juste vit », la Foi totale et adéquate, la Foi attitude générale vivante d'un vivant pris en son entier, aux puissances harmonieusement unies, surnaturellement enrichies, non la Foi « noétique », vraie cécité mentale d'un vivant fractionné, réduit à son intelligence en mal de se détruire. L'élément décisif est à coup sûr la Foi, mais la Foi théorique et pratique si l'on peut dire, la Foi qui est premièrement faite de la plus exacte *croyance* au donné révélé, sous les formules reçues en l'Église catholique par l'infaillible Vicaire de Jésus-Christ (G., II, 514, 522, 580, 598, etc...), la Foi qui est ensuite à sa manière principe et cause de la plus sûre *fidélité* à rester « pauvre spirituel » sans mélange ni diminutions (G., II, 509-511, etc...), de la plus vigoureuse *confiance* entre les mains de « Qui ne perd jamais souci des siens » (G., II, 659, 515-525, 569-573, etc...), du plus généreux *don de soi* poussé aux vertus héroïques, pour être tout au Bien-Aimé (G., II, 556-565, 570-576, etc...). L'élément décisif est la Foi, mais la Foi que nous souhaite le Saint en l'exégèse du vers « *Enfonçons-nous dans l'épaisseur* » : « Oh! si l'on était persuadé qu'il est impossible d'arriver à l'épaisseur de la sagesse et des richesses de Dieu sans pénétrer en l'épaisseur de la souffrance de mille manières, l'âme y mettant sa joie et le souhaitant! Si l'on était bien convaincu qu'une âme vraiment éprise de la sagesse désire d'abord sérieusement s'enfoncer en l'épaisseur de la croix, qui conduit à la vie! Peu vont à l'intérieur. L'envie de pénétrer en l'épaisseur de la sagesse, des richesses et des grâces divines, est commune; l'envie de pénétrer en l'épaisseur des travaux et douleurs pour le Fils de Dieu, est rare. C'est ainsi que beaucoup veulent se trouver au terme, sans s'astreindre au chemin, au moyen qui y mène » (G., II, 597-598).

L'élément décisif est la Foi vécue, décrite au commentaire du *Cantique spirituel*; or M. B. déclare expressément « qu'il ne pouvait pas ne pas voir dans le commentaire du Cantique un *extraordinaire appauvrissement* du poème » (E., p. 360). Et c'est ainsi que malgré de réels mérites, des remarques fines et justes, des renseignements inappréciables concernant l'histoire des œuvres et de la vie de saint Jean de la Croix, les deux thèses de l'auteur nous entraînent finalement aux distances les plus incroyables (1) des

(1) Ne lit-on pas des déclarations comme celles-ci : (E., 456) « Cette Foi rejoindra, il est vrai, un donné théologique. Et Jean de la Croix nous rappelle que, selon les théologiens, la foi est une habitude de l'âme, tout ensemble certaine et obscure. Qu'entend-il ici par certitude ? Un consentement de l'âme à une parole entendue, parole dont la signification nous est aussi inintelligible qu'à un aveugle-né la qualité d'une couleur. Et, de la sorte, se combinent *la plus grossière soumission à une autorité externe* et une intime élaboration à laquelle ne préexiste aucune matière. » — (E., 234) « Son christianisme (celui de saint Jean de la Croix) nous enserre et nous prend à certains égards, comme le fait celui d'un Pascal. Mais, en même temps, *nous sommes conduits en quelque sorte au-delà du christianisme...* En ce Carme, strict défenseur d'une Règle aimée, en ce chrétien de si authentique qualité *se cache*, sans qu'il en ait lui-même conscience, *un être plus ample encore, attirant en sa solitude intérieure les hommes qui viendront à lui de toutes les confessions, ou qui, sans être liés eux-mêmes à un dogmatisme déterminé, pourront apprendre de lui une méthode de purification de leur pensée...* Chrétien, qui imite le Christ crucifié..., mais qui, à mesure qu'il produit en soi les plus purs silences de l'oraison, à mesure qu'il cherche la voie du Christ anéanti, *s'abîme en un Dieu sans mode.* » — (E., 453) « *La mystique de Jean de la Croix... rejoint la vie spirituelle de ceux...*, qu'ils soient ou non attachés à un dogmatisme déterminé, *qui ont chassé de leur pensée toute représentation et même toute notion de Dieu...* » — Que devient dès lors la « contemplation infuse », qui consiste à « *recevoir* » ? M. B. répond (E., 609) : « *Expression tout anthropomorphique*, pour désigner l'arrêt d'un mécanisme jugé inférieur, l'élargissement de notre être loin de tout mouvement indiscret et dangereux, la crainte de troubler par un regard de soi sur soi l'œuvre qui s'accomplit en nous. Mais *cette réception n'implique pas un extrinsécisme*, puisque nous allons devenir nous-mêmes esprit, et puisque nous allons être peu à peu conduits à l'état théopathique. »

affirmations les plus nettes et les plus certaines du grand Docteur Mystique. Dans l'un et l'autre ouvrage, il y a eu transposition violente plus que pénétration. Notre regret en est immense, « car les affaires de Dieu, dit saint Jean de la Croix, doivent se traiter avec une grande prudence et des yeux complètement ouverts, surtout quand il s'agit de chose si délicate et si sublime, que le succès entraîne un gain presque infini, et la faillite un même dommage » (G., II, 663).

fr. Ph. Chevallier,
moine de Solesmes.